

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

DANIEL DENNETT VE PAUL RICOEUR'DE ÖZGÜR İRADE PROBLEMİ

Cansu AKOĞLAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Nurten GÖKALP

DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

EYLÜL 2020


ankara
HBV

DANIEL DENNETT VE PAUL RICOEUR'DE ÖZGÜR İRADE PORBLEMİ

Cansu AKOĞLAN

DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

EYLÜL 2020

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Cansu Akoğlan

25.09.2020

DANIEL DENNETT VE PAUL RICOEUR'DE ÖZGÜR İRADE PROBLEMİ

(Doktora Tezi)

Cansu AKOĞLAN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Eylül 2020

ÖZET

Özgür irade problemi felsefenin en eski problemlerinden biridir. Özgür iradenin var olup olmadığı, varsa mahiyetinin ne olduğu, var olmasının önemi ya da olmamasının yaratacağı sorunlar gibi hususlar çağdaş felsefede halen tartışılan hususlardır. Çağdaş felsefedeki tartışmalar büyük ölçüde özgürlük-determinizm ikiliğinde olmakta ve düşünürler bu ikiliğe yönelik tutumlarına göre sınıflandırılmaktadırlar. Söz konusu ikilik, karşıt gruplara tekabül eden fikirler arasında büyük bir uçurum yaratmakta ve probleme yönelik bütüncül bir bakış geliştirilebilmesinin önüne geçmektedir. Bu tezde amaçlanan, ikiliğin karşıt taraflarında kalan düşüncelerin bir arada ele alınmasıyla problemin açmazlarına yönelik daha kapsayıcı bir perspektif geliştirilebileceğini göstermektir. Bu amaçla analitik felsefeden Daniel Dennett ile kıta geleneğinden Paul Ricoeur'ün düşünce ve metotları karşılıklı olarak ele alınmış, özgür irade problemine yönelik düşünceleri tartışılmıştır.

Bilim Kodu	: 110933
Anahtar Kelimeler	: Özgür İrade, Determinizm, Bağdaşırcılık, Libertaryanizm
Sayfa Adedi	: 117
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Nurten GÖKALP
Öğrenci ORCID ID	: 0000-0002-4111-3613

DANIEL DENNETT AND PAUL RICOEUR ON THE FREE WILL PROBLEM
(Ph. D. Thesis)

Cansu AKOGLAN

ANKARA HACI BAYRAM VELI UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

September 2020

ABSTRACT

The free will problem is perennial in philosophy. Issues such as the existence of the free will, the nature of it, the significance of its existence are still discussed in contemporary philosophy. The debates in contemporary philosophy are largely in the dichotomy of freedom-determinism and thinkers are classified according to their attitudes towards this duality. This dichotomy creates a huge gap between the corresponding groups and prevents a holistic view regarding the problem. The aim of this thesis is to show that a more inclusive perspective can be developed for the dilemmas of the problem when the thoughts on opposite sides of the dichotomy are taken together. The thoughts and methods of Daniel Dennett from analytical philosophy and Paul Ricoeur from the continental tradition were compared, their thoughts on the free will problem were discussed.

Science Code	:	110933
Key Words	:	Free Will, Determinism, Compatibilism, Libertarianism
Page Number	:	117
Supervisor	:	Prof. Dr. Nurten GOKALP
Student ORCID ID	:	0000-0002-4111-3613

TEŞEKKÜR

Bu tezin yazımında pek çok insanın emeği vardır. Öncelikle tez danışmanım ve değerli hocam Prof. Dr. Nurten Gökalp'e ve tez izleme komitesinde bulunan ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Kazım Sarıkavak ile Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a teşekkür ederim. Yapıcı eleştirileriyle tezin içeriği ve kurgusu üzerine değerli katkılarda bulunan, buna ek olarak redaksiyonda da emeği geçen ve bilhassa Ricoeur konusunda ufkumu açan Doç. Dr. Sengün M. Acar'a teşekkür ederim. Tezimi okuyarak düzeltmelerime yardımcı olan bir diğer kişi, Dr. Öğr. Üy. Batu Günör'e ve destek verilebilecek her alanda, her zaman destek verebilen nadir insanlardan Şükran Delice'ye teşekkürlerimi sunarım. Tezimi titizlikle okuyup benimle görüşlerim üzerinde cansiperane tartışan ve buna ek olarak tezi yazamamamın getirdiği duygusal yükü benimle paylaşan babam Beytullah Akoğlan ve annem Hamide Akoğlan'ın hakkı akademik olarak da ödenmez, minnettarım.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

1. GİRİŞ

Özgür irade problemi, en yaygın olarak anlaşıldığı haliyle, insanın kendi zihinsel ve fiziksel oluş ve eylemleri üzerinde belirleyici olup olmadığı problemidir. Probleme bu açıdan bakıldığında aslında böyle bir problem olmadığını düşünmek kolaydır çünkü ilk bakışta insanın kendi davranışları ya da düşünceleri üstünde belirleyici olmadığını düşünmesini gerektiren bir durum yok gibidir. İnsanın içsel deneyimi, eylemlerinin ve düşüncelerinin, dışarıdan kendisini yöneten başka faillerin değil, kendi süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı yönündedir. Düşüncelerim ve eylemlerimin benim üretimim olduğuna ve onları benim yönettiğime dair bir şüpheyi taşımam. Ancak bilhassa çağdaş dönemde sinirbilimin gelişimiyle, insanın aslında özgür iradeye sahip olmadığı, özgür iradenin bir yanılsama olduğu fikri öne çıkmıştır. Çağdaş bilimlerin insanın düşünme ve eyleme faaliyetlerine yönelik yaptığı, özgür iradeyi dışarıda bırakan açıklamalar ile insanın söz konusu düşünme ve eyleme faaliyetlerine yönelik, eyleminin ve düşüncesinin kendi üretimi olduğu deneyimi birbiriyle çatışmaktadır. Bu açıdan bu tezin ele aldığı problem, Samuel Johnson'ın "tüm teori iradenin özgürlüğü aleyhine iken tüm deneyim lehinedir" (Wegner, 2002: 1) sözüyle özetlenebilir.

Özgür iradeye yönelik bilimlerin açıklamaları ister özgür irade lehinde ister aleyhinde olsun, üçüncü şahıs perspektifinden çıkarken, insanın kendi deneyimine yönelik bilincine birinci şahıs perspektifi hâkimdir. Özgür irade problemi de bu iki perspektifin birbiriyle örtüşmemesinden doğar. Bu anlamda, bu tezin amacı, insan ve onun düşünceleri ile hareketlerine yönelik açıklamalarda, çağdaş dönemde baskın olarak üçüncü şahıs perspektifi kullanılmasına karşın, ihmal edilen birinci şahıs perspektifinin önemli bir yer işgal ettiğini ve yalnızca üçüncü şahıs perspektifini benimseyerek yapılan açıklamaların bir bakıma yetersiz kaldığını, bu iki perspektifin bir arada ele alındığında ise bu açıklamaların zenginleşeceğini ve bazı açmazlardan çıkılabileceğini göstermektir. Tezin gözettiği husus yani üçüncü şahıs perspektifinin, birinci şahıs perspektifiyle zenginleştirilmesi, çağdaş felsefede oldukça popüler bir husustur. Ancak bu iki perspektifin arasındaki uçurum yani deneyimin fenomenal karakteri ve bedenin empirik bilimlerce tasviri arasındaki açıklamaya dayalı uçuruma ilişkin tespit oldukça eskidir. Joseph Levine bu uçuruma, "açıklama uçurumu" demek yoluyla 1983'de dikkat çekmiştir (Levine, 1983). Bu perspektiflerin birleştirilebilmesi

Nagel'in deyimiyle "tamamlanamaz" olsa da ve bu konuya ilişkin problemlerin çözülmesi, sahip olduğumuzdan "bambaşka türde bir zekâyı" gerektirse de, bu perspektiflerin ayrılıklarının meydana getirdiği çatışmanın kaçınılmazlığından böyle bir girişim doğmaktadır (Nagel, 1986: 4,16).

Bu girişim doğrultusunda, tezin konusu, Daniel Dennett ve Paul Ricoeur'ün özgür irade problemi konusundaki fikirleri üzerine inşa edilmiştir. Söz konusu düşünürlerin tercih edilmesinde amaç, bu iki düşünürün hem mensubu oldukları gelenek hem de kullandıkları metot bakımından farklılığıdır. Bu farklılığın, özgür iradenin daha kapsamlı olarak anlaşılmasında önemli bir vazife gördüğü düşünülmektedir.

Amerikan bir düşünür olan Dennett'ın görüşleri, analitik felsefenin kolay okunurluğu ve kolay anlaşılabilirliği geleneğine uygun olarak net ifadelere sahiptir. Sistematik bir düşünür olarak sınıflandırılamayacak olmakla beraber, görüşlerinde bütüncüldür. Natüralist perspektiften ele aldığı problemlerde perspektifine sadık kalmak yoluyla büyük ölçüde tutarlıdır. İfadeleri kolay anlaşılır kurgulara sahiptir, karmaşık meselelerde ise düşünce deneyleri, örneklendirmeler ve somutlaştırma yapmaktan kaçınmaz. Natüralist olan perspektifine uygun olarak, insana dair üçüncü şahıs bakış açısından açıklamalar getirir. Dennett, çağdaş zihin felsefesinin önde gelen düşünürlerden biridir. Kendi düşünce geleneği açısından onu farklı kılan tarafı, indirgemeci olmayan bir tutum benimseyebilmesidir. İnsanın anlam dünyasının, insana dair yapılan açıklamalarda yer bulmasına özen gösterir. Söz konusu özen, özgür irade problemini ele alışında da hâkimdir. Bu indirgemeci olmayan tutum, tezin özgür iradenin daha kapsamlı anlaşılması amacı doğrultusunda elzemdir. Çünkü, birinci şahıs perspektifinin, üçüncü şahıs perspektifiyle bütünleştirilmesi ancak indirgemeci olmayan bir düşünce içinde mümkündür.

Fransız düşünür Ricoeur ise Kıta felsefesinin sahip olduğu tüm karmaşıklığı, derinliği ve kılı kırk yarar titizliği şahsında temsil eden bir düşünürdür. Felsefesinin belkemiği fenomenoloji olmakla birlikte, bu fenomenoloji Husserl ile sınırlı değildir. Jaspers'in varoluşçuluğu ve Merleau-Ponty'nin bedenlenme fikriyle bezenmiştir. Böylece Ricoeur'ün fenomenolojisi yaşam deneyimine yönelir ve içebakışla değil refleksiyon ile yürütülür (Moran, 2017). Bu nedenle Ricoeur'ün sahip olduğu türden, bedenlenmeyi kapsayan bir perspektif, birinci şahıs bakış açısına getirilen öznellik

yönündeki eleştirilere büyük ölçüde bağışıktır. Çünkü düşüncesinin refleksiyon yoluyla, nesne üzerinden kendisine yol çizmesi sayesinde refleksiyon, nesne üzerine refleksiyon olacaktır (Ricoeur, 1966: 14). Ricoeur'ün düşüncelerini bu tezin amacı doğrultusunda önemli kılan, empirik bilimlerin verilerini, *Freedom and Nature* isimli eserinde etkili biçimde kullanmasıyla, indirgemeci değil kapsayıcı bir felsefi düşünce ortaya koyabilmesidir (Ricoeur, 1986: xv).

Kıta felsefesinin anlaşılması, söz konusu üsluba bir yatkınlık ya da en azından bir aşinalık gerektirmektedir. Üsluba aşinalığım olmadığından, tezde daha çok Dennett'ın kavramsallaştırmalarından faydalanıp onun çizdiği yol haritasıyla ilerledim. Ancak tezdeki hedefimin üçüncü şahıs perspektifinden ele alınan özgür iradenin, birinci şahıs perspektifi katkılarıyla daha kapsayıcı olduğunu göstermek olduğu düşünüldüğünde, durumun kısır bir bakış açısına neden olmadığını düşünüyorum.

Ricoeur'ün birinci şahıs perspektifinden ele aldığı özgür iradeye ilişkin fikirleri, *Freedom and Nature: Voluntary and Involuntary* isimli eseri çerçevesinde kalınarak incelenmiştir. Söz konusu eser, Ricoeur'ün 1948'de tamamladığı doktora tezidir ve 1950 yılında yayınlanmıştır. Eserde benimsediği eidetik betimleme tarzı, büyük ölçüde Husserl fenomenolojisine dayanır. Bu betimleme tarzını Ricoeur, 1973 yılında yayınladığı makalesinde 'varoluşsal fenomenoloji' olarak isimlendirir: "… o dönemde fenomenoloji demeye cesaret etmedim çünkü kendi girişimimi, Fransızcaya eserlerini çevirdiğim Husserl'in otoritesiyle örtmek istemedim. Ancak yaptığım şey; amaç, proje, motif, istemek, çabalamak gibi şeylerin asli anlamlarını ve yapılarını yaşam deneyiminden çıkarmaya çalışması bakımından fenomenolojiydi" (Ricoeur, 1973). *Freedom and Nature*, Ricoeur'ün 'İrade Fenomenolojisi' olmasını planladığı büyük eserin ilk kısmıdır. Bu eser, büyük ölçüde betimsel fenomenoloji ekseninde kalırken, daha sonra, büyük projesinin ikinci kısmı olarak yayımlamış olduğu *Finitude and Guilt,* iki cilt halinde; *Fallible Man* (1960) ve *The Symbolism of Evil* (1960), isimleriyle yayınlanır. Bu iki kitapla birlikte Ricoeur katı fenomenolojik metottan uzaklaşır ve yanılgının opak alanına yönelir (Ricoeur, 2009: xiii). Bir üçüncü cilt olarak planladığı *Poetics of the Will* ise tamamlanmamıştır. Ricoeur'ün düşüncesindeki hermeneutik dönüş, 1960 sonrasında olmuştur. Dolayısıyla Ricoeur'ün, özgür iradeye yönelik getirdiği, birinci şahıs perspektifinden yürütülen

eidetik betimleme izahı henüz hermeneutikle işlenmemiştir ve Ricoeur'ün, bu tezde, birinci şahıs perspektifini temsilen ele alınması bu duruma dayanmaktadır. Bu doğrultuda, Ricoeur'ün özgür iradeye yönelik fikirleri, onun henüz betimsel fenomenoloji yürüttüğü sırada ele alınan fikirleriyle, özel olarak da *Freedom and Nature* eseriyle sınırlandırılmıştır.

Ricoeur'ün kendine has fenomenolojik betimleme metodu ile Dennett'ın natüralist açıklama tarzları, tezin amacı doğrultusunda sırayla ele alınmış, örtüşen ve örtüşmeyen yönlerine dikkat çekilmiştir. Dennett, çağdaş felsefede bağdaşırcılıkla paralel görüşler ileri sürerken Ricoeur, libertaryen çizgiye uygun bir yaklaşım sergiler. Buna karşın iradeye yönelik son değerlendirmeleri örtüşmektedir. İki düşünürün farklı gelenekler ve farklı metotlarla, farklı öngörülere rağmen, örtüşebilecek bir sonuca varana kadar sürdürdükleri düşünce incelenmiştir ki bu incelemenin özgür irade tartışmalarında karşıt görüşler arasındaki mevcut uçurumun, düşünüldüğü kadar büyük olmadığını görmeye yardımcı olacağı kanısı teze hâkimdir.

Özgür irade, insana temel olarak, herhangi bir zorunluluğun içinde bulunmaksızın, kendi istediği biçimde isteyebilmesi ve bu istekle de harekete geçme veya geçmeme imkânı veren bir yeti olarak görülmektedir. Bu anlamda özgür irade, kişinin istencinin kaynağının kendisi olması bakımından psikolojik; eyleminin failinin yine kendisi olması bakımından ise fiziksel bir anlama sahiptir. Hem zihin felsefesiyle hem de eylem teorisiyle iç içedir.

Felsefi bir problem olarak özgür irade, felsefenin en köklü ve en karmaşık problemlerinden biridir. Bu kadar köklü olmasının nedeni, insana ve onun özüne; insanı insan yapan bileşene dair bir problem olarak anlaşılagelmesidir. Bu açıdan probleme atfedilen en büyük önem, kişilere sorumluluğun atfedilebilmesinin zemini olarak görülüyor oluşudur. Diğer yandan oldukça karmaşıktır çünkü direkt olarak pratik felsefenin sahasına girer. Bir yandan insanın ontolojik durumu ve diğer yandan eylem dünyası ve bunun getirdiği çatışma yüzünden, problemi ele alma çabasına girmeden önce problemi nereden ele almak gerektiğine karar vermek ihtiyacı doğar. Konuyu çağdaş felsefede ele almadan da önce, kronolojik akışı içinde ve çeşitli anlayışların ortaya çıkışını da not ederek problemi izlemek, ileriki adımlarda karmaşıklaşmasından önce bir yol haritası çizeceği düşünülerek daha uygun bulunduğundan, ilk adım olarak özgür irade probleminin ortaya çıkışına ilişkin bu tip

bir izlence verilmeye çalışılmıştır. Problemi kronolojik olarak ele almakla, tarihi bir perspektifin, tezin temel problemine gelmeden önce bir hazırlık aşaması olması amaçlanmıştır. Bu açıdan, başlı başına başka bir tez konusu olabilecek nitelikte bir problem olan özgür irade fikrinin ortaya çıkışı, müstakil bir problem olarak değil, sadece genel hatları içinde ve problemin çağdaş felsefeye katkısı çerçevesinde kalınarak ele alınmıştır.

Tezin ikinci kısmında, problemin çağdaş felsefe içindeki yeri tespit edilmiştir. Problemin çağdaş felsefedeki takibi, kavramsal şema dâhilinde ele alınmış olup, bir tarihsel perspektif gözetilmemekle birlikte ilgili fikirlerin tarihteki temsillerine zaman zaman değinilmiştir. Çağdaş felsefede problem, temelde bağdaşırcılık ve bağdaşmazcılık ekseninde tartışılmakta olduğundan, bu teorilerin önde gelen düşünürlerinin fikirleri ışığında söz konusu teoriler tanıtılmaya çalışılmış ve zaman zaman teorilerin içindeki açmazlara, zaman zaman ise güçlü yanlarına vurgu yapılarak bu teoriler kendi bağlamları içinde tartışılmıştır. Bu kısımda tartışılan fikirler, tezin üçüncü kısmında hangi açmazların aşılmaya çalışıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Problemin çağdaş felsefede kavramsal şeması, ikinci kısımda çizildikten sonra, tezin üçüncü kısmında, tezin ana konusu olan Daniel Dennett ve Paul Ricoeur'ün özgür iradeye ilişkin görüşlerine geçilmiştir. Düşünürlerin genel felsefi perspektifleri, öncelikle bağlı bulundukları akımlar gözetilerek tanıtılmaya çalışılmıştır.

Düşünürlerin görüşleri dört temel başlık altında karşılıklı olarak ele alınmıştır. Bu başlıklardan ilki problemin ele alınış metodudur. Düşünürlerin problemi 'doğru' açıdan yakalamak adına aldıkları önlemler incelenmiştir. İkinci başlık insanın statüsüne ilişkin görüşleridir. Özgür irade problemi doğrudan insan hakkında ve insanın ürettiği bir problem olarak, insanı anlama biçimlerinin probleme ilişkin tutumlarındaki belirleyiciliğine vurgu yapılmıştır. Üçüncü başlıkta seçimin ne olduğu, düşünürlerin seçimden ne anladığı ve seçimin özgür irade düşüncelerindeki önemi üzerinde durulmuştur. Dördüncü ve son başlık ise özgür irade problemindeki en çetrefil konu olan determinizm üzerinedir. Determinizmden düşünürlerin ne anladıkları, insanın eylem dünyası ile determinizmi bağdaştırıp bağdaştıramadıkları ve bu hususta vardıkları yargının, onların özgür iradeye ilişkin düşüncelerini ne biçimde şekillendirdiği incelenmiştir.

Çağdaş felsefe çerçevesinde tartışılan özgür irade problemine ilişkin unsurlar görece yenidir. Bilimlerin ilerlemesiyle, bu alandaki çalışmalar teknik öğeleri daha fazla içerir hale gelmiştir. Bu nedenle tezin ağır bir teknik terim yükü vardır. Problem yoğunluklu olarak Anglo-Amerikan çevrelerde tartışılmakta olduğundan kullanılan terimlere Türkçe karşılıklar bulmak tezin yazımında karşılaşılan en büyük zorluktur. Pek çok terime ilk kez Türkçe öneri getirildiğinden, tam olarak işaret ettikleri terimlerin anlaşılması için, zaman zaman parantez içinde İngilizce asılları verilmiş, sayıları çok olmamakla birlikte, tam anlamı vermek amacıyla yapılan isimlendirmelerde çeviriyi aşan durumlar olduğunda, bunlar da ayrıca belirtilmiştir.

Özgür İrade Probleminin Ortaya Çıkışı

İnsanın iradeye sahip olması ve bu iradenin yüzeysel bir tercih becerisinden öte, derin ve insan varoluşunun özünü belirleyen bir niteliği olduğu yani, insanı diğer canlıların tümünden ayıran ve ona insan olma özelliğini veren nitelik olduğuna dair fikrin takip edebildiğimiz kaynağı neresidir?

Özgür iradenin, isminin de işaret ettiği üzere içerdiği iki unsur özgürlük ve iradedir. Dolayısıyla özgür iradenin bir problem olarak ortaya çıkması için özgür iradenin atıfta bulunduğu bu iki unsura yönelik en azından bir şüphe bulunması gerekir. Basitçe ya aslında özgür değilizdir ya da eylemlerimiz bir irade faaliyetinin ürünü değildir. Bu iki unsurun çatışması ve buna bağlı olarak özgür irade problemi çağdaş felsefede bir özgürlük-determinizm ikileminde tartışılır. Özgürlük, kişinin herhangi bir zorlama olmaksızın eylemesi biçiminde ele alındığında, zorlamadan kastın ne olduğu yani nelerin zorlama içine girip nelerin girmeyeceğinin tartışılması gerekmektedir. Determinizm tartışması da burada ortaya çıkar. İnsan, kendisinden önce kurulu olan bir düzene doğmuş bir canlı olarak, o düzenin kendi eylemleri üzerindeki etkisinde ne kadar söz sahibidir?

Özgür irade fikrini, bu biçimde, insanın, fiziksel dünyanın gidişatından bağımsız olacak şekilde eyleyebilmesi fikri olarak ortaya çıkışına arka plan vazifesi gören ilk fikrin fatalizm olduğunu iddia edebiliriz. Fatalizm, insan dünyasının sınırlayıcısı olarak Sokrates sonrası felsefede de kendine yer bulmuş olsa da kaynağını pre-Sokratik dönemden alır. Bu bakımdan, bu dönemde fatalizmden neyin anlaşıldığının incelenmesi, problemin dönüşümünü takip edebilmek açısından faydalıdır.

Pre-Sokratik döneme ilişkin olarak ilk söylenmesi gereken, bugün anladığımız biçimiyle bir özgür irade probleminin olmayışıdır. Bu dönemde insanın eylem dünyasının odağı insanın kendisi değil, tanrılardır ve tanrıların kaynağı olduğu fatalizm ise insanın trajik durumunu ortaya koymaktadır. Bu trajik durum şu biçimde ifade edilebilir: Greklerde, insanın içinde yaşadığı dünya büyük ölçüde bir zorunluluk dünyasıdır. Ancak bu zorunluluk, çağdaş terminolojide başvurduğumuz biçimde bir determinizm değil, bir fatalizm biçiminde kendini dışa vurur. Fatalizm, mevcut tüm etkenleri belirleyenin insanın kendisi dışındaki bir güç olduğunu ve insan ne yaparsa yapsın, sonucun değişmeyeceğini öne süren fikirdir. Antik Yunan'da insan davranışı, tanrıların yönetimi altında olan dünya ve toplum içinde otonom değildir. Dolayısıyla insan davranışı, fatalist bir dünya anlayışı içinde kendine yer açar ki Eski Yunan'ın 'trajik' sıfatına da bu insan – tanrı çatışması kaynaklık eder. Tragedyalarda sahnelenen budur. Üstün niteliklerle donatılmış bir kahraman, kendisini kontrol edemediği şartların içinde bulur. Öyle ki, bazen ne kadar çaba gösterirse göstersin, nihayetinde her şey olması yazıldığı biçimde sonlanır. Örneğin İlyada'da konu edilen Paris ile Menelaos arasındaki düelloda, Menelaos'un kılıcı Paris'in tolgasında kırılınca Menelaos, kılıcını döven kılıç ustasına, Paris'in tolgasının sağlamlığına, uyguladığı gücün momentumuna ya da buna benzer nesnel unsurlara kahretmez, kahrettiği bizzat Zeus'tur: "Bir tanrı yok, Zeus baba, senin gibi, kahredici. Aleksandros'tan öç alacaktım tam şu sıra, kırıldı kılıcım, çıktı avucumdan kargım boş yere, vuramadım bir türlü onu" (Homeros, 2005: III. 365-370). Böylesi bir fatalist dünyada insanın failliğinden ancak tanrıların failliğinden arta kalan alanda söz edilebilir.

Bugün fatalizm olarak bilinen kelimenin kökü *fate*'dir ve Latince *fatum*'dan türemiştir. *Fatum*'un kelime anlamı, "söylenmiş olan"dır (Cary, 2007). Söylenmiş olmak artık ortaya konmuş olmaktır ve söylenen geri alınamazdır. Bu anlamda *fate*'yi kader olarak düşünebiliriz. Kader, Antik Yunan'da belirgin bir öğedir. Ancak kader, kahramanların çaba göstermesinin önünde bir engel değildir. Aksine tragedyalar, mütemadiyen çabalayan karakterlerle doludur. Antik Yunan'da, tanrıların insan hayatına doğrudan müdahalesi, kahramanların çaba göstermesinin önünde bir engel olarak anlaşılmamıştır. Bunun en temel nedenlerinden birisi tanrıların mahiyetidir.

Antik Yunan tragedyalarında, teist dinlerde olduğu biçimiyle bir kadiri mutlak tanrı fikri bulunmaz. Tanrıların etkinlik alanları sınırlıdır ve onlar bu sınırların dışına çıkmazlar:

> Demeter gibi büyük bir tanrıça, Hades kızını baştan çıkarıp onu yer altı dünyasına götürdüğünde, kızını her yerde arar, çocuğunun nerede kaybolduğunu söylemeleri için yalvarır. Sonunda ona bu bilgiyi veren Helios'tur, güneştir. Helios tam anlamıyla her şeyi biliyor demek değildir bu; ama göğün tepesinde hep açık tuttuğu yuvarlak gözleri onu yanılmaz bir tanık haline getirir... Buna karşın Helios, geleceğin bilinmezliklerinde hazırlananların hiçbirini bilmez. Geleceği bilmek Apollon gibi başka türden kehanet tanrılarına vergidir (Vernant, 1996: 106).

Buna benzer olarak, tanrılar bizzat bu dünyayla ilintilidirler. İnsandan fiziksel ölçülerde daha büyüktürler ve elbette daha güçlüdürler. Ancak tıpkı insan gibi canlıdırlar. Canlılık faaliyetlerinin pek çoğunu gösterirler. İnsandan temel farkları, ölümsüz olmalarıdır (Gilson, 1986: 19) Ölümsüz olmalarıyla beraber, varoluşları öncesiz değildir, bizzat yaratılmışlardır. En büyük tanrı Zeus dahi evrenin sahibi değil, yöneticisi konumundadır bu nedenle konumu, evrenin yaratıcısı olmaktan doğan doğal bir konum değildir; alın teri dökmek yoluyla konumunu elde etmiştir. Bu da göstermektedir ki, Antik Yunan'ın tanrıları dünyanın dışında değillerdir (Vernant, 1996: 105). Dünyanın dışında değil bizzat onun işleyişinin içinde yer alan tanrı fikri, fatalist bir dünyaya ek olarak o dünya içinde çabalayan ve didinen tanrı harici faillerin de olmasına müsaade eder.

Fatalizm ne kadar katı olursa olsun, fatalizmin kendisinin kaynağını aldığı bu tip bir tanrı anlayışında insan için bir eylem sahası tanımlamak böylelikle mümkündür. Bu eylem sahasında yer alan fail, insanın tanrısal müdahalelerden ve buna bağlı olarak evrenin işleyişinden tümüyle kurtulabildiği ve tümüyle özgür eyleyebildiği, çağdaş özgür irade fikrinin uzantısı olarak ortaya çıkan otonom bir fail tipi elbette değildir. Nihayetinde Antik Yunan'ın insanı trajiktir: “Dindar bir zihin yapısına sahip olan bir Yunanlı, sadece fiillerinin değil, düşüncelerinin bile nihai bir noktada tanrılara bağlı olduğunu ve sayısız ilahi güçlerin elinde bir araç olduğunu hissetmekteydi." (Gilson, 1986: 18). Bu nedenle Tragedyacıların hiçbirinde otonom insan tipi bulunmaz. Onlarda özgür iradeyi karşılayacak bir terim de yoktur. Faillik fikri olmamasına karşın, fail insanlar nasıl olup da tragedyalarda karşımıza çıkmaktadır? Parry bunun iki nedeninden söz eder; ilki, dünyanın ve insanın işleyiş biçimini bizim çağdaş

zihnimizle aynı biçimde görmemeleri, ikincisi kavramlaşmanın, fikirlerin soyutlaşmasının henüz olmayışı (Parry, 1970). Bu şu anlama gelir; Homeros'un dünyasında, her şeyin soyutlamasından ziyade bizzat varlığı vardır. Sadakat, cesaret, korkaklık, acı gibi durumlar tam olarak birer durumdur. Üzerine yazılıp çizilen, genel hatları tayin edilen ya da özetle Sokratik diyaloglarda gördüğümüz analizlere rastlanmayacak biçimde, insan dünyasının bir öğesi olarak ortaya çıkarlar. Deneyimin ön planda olduğu bu dünyada bizim çağdaş zihnimizin sahip olduğu pek çok fikir mevcut olmasına karşın bunlar karşımıza, bizim adlandırdığımız biçimde çıkmazlar. Bizim anlamlandırdığımız biçimde görüldüklerinde bile kahramanların hayatlarındaki bir yön, bir eylem biçiminde görülürler. Kahramanların eylemlerinde cesaret, aç gözlülük, niyet, şüphe gibi kaynağını zihinden alan pek çok özellik görülürken bunlar zihinde var olmakla tanınmaz, birer kavram ya da durum olarak orada ötede durmaz, bizzat hayatın bir parçası olarak karşımıza çıkar (Parry, 1970). Dolayısıyla tragedyalarda, bugün çağdaş felsefede özgür irade ve etik tartışmalarına konu ettiğimiz pek çok kavramı soyutlayabiliriz.

Sorumluluğun, zorunluluğun, seçimin köklerini Tragedyalarda arayan ve bu kavramsallaşmanın etik boyutuna değinen bir düşünür de Bernard Williams'tır. Ona göre tragedyalarda örneklenen insanlarda, düşünüp taşınma, karar verme, eyleme geçme, kendini bir şeyi yapmaya zorlama, dayanma, tahammül etme gibi insan hayatının bir parçası olan tüm öğeler mevcuttur. Ancak Williams'a göre olmayan bir kavram vardır ki o da ödev kavramıdır. Daha genel olarak da eylemin rasyonalite ile arasındaki bağ olarak etiğe bu metinlerde rastlanmaz[1]. Bu bağı kuracak kişi, Platon'dur (Williams, 1993: 42). Özel olarak ödev ve genel olarak etik fikrinin bulunmayışının problem teşkil ettiği görüşler eylemin nedeninin otonom olarak kişinin rasyonalitesi ya da ahlakından doğrudan gelmediğinde, yapılanın bir eylem olmadığını düşünen belli felsefi ve dini gelenekler için büyük problemdir. Ancak bugün bizim problem olarak ele aldığımız özgür irade fikrine Sokrates öncesi dönemde rastlamıyoruz. Bunun nedeni, insanın nihai biçimde özgür olup olmamasını Sokrates öncesi dönemin Tragedyalarının sorgulamayışıdır. Bunun Sokrates sonrası da uzun bir süre daha sorgulanmadığını göreceğiz. Bu tip bir fikirleri yoktur çünkü faili, zihnen ya da bedenen bu dünyanın dışına taşıma, özgürlüğünün kaynağını bu dünyanın dışından

[1] Williams, Antigone'un bazı ifadelerini ve kısmen Sokrates'i "içlerine bir miktar moral aydınlığın sızmış olduğu bir-iki erdemli istisna" olarak niteler (1993:77)

gösterme gibi bir dertleri yoktur (Williams, 1993: 42). Tanrıları da eylemleri de bu dünyada belirlenmiştir. Yoktan var olma gibi bir fikirleri bulunmaz. Bu fikir, özgürlüğe ve iradeye yüklenen anlamı ilerleyen zamanda değiştirecektir.

Platon'a gelindiğinde, Antik Yunana hâkim olan düşünsel yapı artık değişmiştir. Platon'un Akademi'ye taşıdığı düşünme pratiği, kavramsal düşünme biçimi olarak öne çıkar. Sokrates öncesi dönemde bilhassa görülen somutlaştırmanın ön planda olduğu düşünme biçimi büyük ölçüde kavramsallaşmış, soyutlaşmıştır. Henüz irade olarak adlandırılan bir kavram ortada yoktur. Ancak çağdaş zihnimizin iradeye en yakın bulacağı kavram olan *boulēsis* ele alınmaktadır. Örneğin, çok yorucu bir gün geçirdikten sonra yatağa gitmeyi istemek yani yatıp dinlenme iradesi göstermektir *boulēsis* ve bu tür bir isteme iyi ya da kötü, bilinçli ya da bilinçsiz veya rasyonel ya da irrasyonel olabilir (Horn, 2015). Buna göre, Platon ve Aristoteles'te *boulēsis* kavramı aklın sahip olduğu türden bir istemedir (Frede, 2012: 20). Aklın bir şeye yönelmesi, harekete geçilmesi için yeterlidir. Seçim ve seçime dayanaklık edecek sebepler gibi öğeler, bu türden bir istemin öğeleri değildir.

Platon'da çağdaş özgür irade fikrine paralel bir fikir bulunmamakla birlikte *boulēsis'e* uygun olarak bir tür ahlaki determinizmin olduğunu görüyoruz. Platon'un düşüncelerinde içsel zorlanım, kişinin özgürlüğü için aşılması gereken bir engel gibi görülür. Üç parçalı ruh anlayışında Platon, iyiye ulaşmanın önünde engel olarak bedensel hazların peşinde koşan iştahın (*epithumos*) karşısında, akla uygun eylemi yürütme becerisini üstlenen yetiyi (*thumos*) konumlandırır. Bunlar bir arabayı çeken iki at gibidir. Akıl (*logos*) ise arabacıdır ve arabanın gideceği yönü belirler (Platon, 1997: 246). Eğer insan, bedensel hazların peşinde koşar ve akla uygun eylemi yerine getirmeyi ihmal ederse, söz konusu hazların kölesi olacaktır. Zira, hazların insan üzerindeki yönetici gücü, kişinin, hazların hüküm sürdüğü bir determinist şablon içinde yaşamasına neden olacaktır. Bu anlamda Platon için iradenin özgürlüğü bir tür iç disipline ve bunun aracılığıyla da erdemlerini geliştirerek ölçülü bir dinginliğe ulaşmaktan geçmektedir. Kişi ancak bu yolla en yüce iyinin peşinden gidebilecektir. Çünkü iyi olmak ancak kötülükten metodik olarak uzak durmakla erişilebilir bir haldir ve yalnızca iyi olan özgürdür.

Aristoteles'te de Platon'a benzer biçimde, bir özgür irade fikrine rastlanmaz. Bir ahlaki determinizmden kaçınmanın yolu olarak hazdan kaçıp akla uygun eyleme

yani erdeme yaklaşma üzerinde duran Platon'a benzer biçimde Aristoteles de, erdemlerin tesisi üzerinde durur. Ancak erdemlerin ışığında bir seçim öğesi, Aristoteles düşüncesinde çok daha belirgindir ve kendi tarzına da uygun olarak, oldukça detaylı biçimde ele alınmıştır.

Aristoteles'te irade adı altında bir terime rastlanmamakla birlikte, günümüz felsefesinde halen tartışılan ve dahası irade bağlamında tartışılan bir terime rastlanır ki bu terim *akrasia*'dır. *Akrasia*, aktif bir durum olmasına karşın çok kırılgan bir hal olmasından ötürü, Aristoteles'in pasif bir deneyim olarak değerlendirdiği; iyi bir tercih yapılmasına karşın, alışkanlık yoluyla ilgili karakter kazanılmamış olduğundan, yapılan tercihin eyleme taşınamaması durumudur (Aristotle, 2002: 210). Kilo vermek için diyet yapmaya karar vermiş olmama rağmen ikram edilen böreği geri çevirememem bir *akrasia* örneğidir. Aristoteles de, Platon gibi ruhun akla uygun olan ve akla uygun olmayan bölümleri olduğunu düşünür. Akla uygun olmayacak şekilde hareket etmeye sebep olan *akrasia* da bir tür irade zafiyeti olarak anlaşılmıştır. Peki, irade adı altında bir terime rastlanmayan Aristoteles'in nasıl olup da bir irade zafiyeti fikrine atıfta bulunduğu düşünülmektedir? Bu yargının kaynağı olarak, Aristoteles'in *hekōn ve akōn* olmak üzere ikiye ayırdığı ve sorumluluğunu üstlenebileceğimiz eylemler ve sorumluluk almayacağımız eylemleri imleyen bu terimlerin, iradeye atıfta bulunacak şekilde çevrilmesi gösterilmektedir (Frede, 2012: 24). Bu terimlerden *akōn,* zorla ya da bilgisizlikle yapılanları işaret ederken, *hekōn* zorlama olmaksızın ve koşullarının bilerek yapıldığı eyleme işaret eder (Aristoteles, 2005: 1110a-1111b). Dolayısıyla bu terimlerin işaret ettiği zorlama, kişinin dışında kalan ve eylemin başlatıcısının kişiye yabancı şartlar olduğu durumları kapsarken, bir de eylemin koşullarını bilmeyi içerir. Bu nedenle *hekōn*'un isteyerek, *akōn'un* istemeyerek anlamına gelecek biçimde, yani bir iradeye/isteme atıfta bulunularak yapılan çevirisi hatalıdır[2] ve Aristoteles'te iradeye karşılık gelecek bir terim olduğu hatalı yargısına neden olmaktadır.

Bugün anladığımız biçimiyle Aristoteles'te de rastlanmayan özgür iradeye dair fikre ilk kez Epiküros'un fragmanlarında rastlandığı iddia edilmiştir (Huby, 1967). Ancak daha dikkatli bir inceleme bize bunun da isabetli bir tespit olmayabileceğini

[2] Frede, bu tip bir çeviri hatasının ezelden beri yapıldığını, Cicero'nun bile *hekōn'u* bu şekilde çevirdiğini vurgular (Frede, 2012, s.25).

gösteriyor. Öncelikle Epiküros'un belirlenmezci bir irade ya da seçme özgürlüğü fikrine sahip olduğu iddiası, onun Demokritos'un atomist anlayışını alıp, ona bir 'sapma' fikri eklemesinden kaynaklanır. Atomcuların düşüncesine göre, doğa iki şeyden meydana gelmektedir; atomlar ve boşluk. Atomlar, kendi içlerinde boşluk ihtiva etmezler, bölünemezler, çok sayıda ve çeşitliliktedirler ve boşlukta mütemadiyen aşağı yönde hareket ederler. Atomların bu varsayılan hareketi, doğanın diğer parçası olan boşluğu gerekli kılar. Atomların söz konusu hareketi mutlak bir belirlenmişlik içindedir. Bu belirlenmişlik içinde atomlar, ağırlıkları uyarınca, aşağı doğru bir hareket gösterirler. Bu ağırlıkları uyarınca hareket gösteren ve bu esnada çarpışan, çarpışarak birbirlerinin hareketlerini etkileyen atom fikrine Epiküros 'sapma'yı da eklemiştir. Çünkü atomlar nihai olarak belirlenmiş bir öncesiz zorunluluk içerisindeyse, insanın da bu zorunluluğa tabi olduğu açıktır ve bunun önüne geçmenin yolunu Epiküros bir rastlantıya dayalı hareket eklemekte bulur. Epiküros'un bunu yapmaktaki motivasyonu neydi? Bu motivasyonun insan özgürlüğüne yer açmak olduğuna ilişkin yaygın ve hatalı bir kanı mevcuttur.

Epiküros'un özgürlük anlayışı kendi döneminin özgürlük anlayışıyla paraleldir. İnsanın eylemleri kendinden kaynaklandığı müddetçe özgürdür. Bu, eylemin kişiden çıkması, kişinin otonom olması fikrinden daha öte bir şey ifade etmez. Eğer dışarıdan bir zorlama yoksa kişi eyleminden sorumludur. Ancak Epiküros'un içsel zorlanımdan da bahsettiği görülüyor, Aristoteles'te de olduğu gibi, içsel zorlanım[3], tıpkı dışsal olan gibi, zihni, ağırlıkları ve çarpışmaları yoluyla meydana getiren atomların zorunlu hareketinden oluşması durumunda ortaya çıkıyor. Ancak bir 'sapma' hareketinde, rastlantıya yer açılacağından, insanın kalıtsal olarak getirdiği, doğuştan sahip olduğu zihin formasyonunun dışına çıkmasına imkân doğuyor ve kişi bu yolla, kendini eğiterek zihin yapısını değiştirebilme fırsatına sahip oluyor. Bugün bizim anladığımız biçimiyle beyin plastisitesi Epiküros'ta bu yolla sağlanıyor. Böylelikle kişinin eylemi, insanın içsel zorunluluğu olmaktan çıkıyor ve kişinin otonomluğu sağlanmış ve korunmuş oluyor. Bu şekilde anlaşıldığında, Epiküros'un fiziksel determinizm karşısında konumlandırılmış bir seçme ya da irade

[3] Aristoteles bu tip bir zorlanıma şu örneği verir: "Öfke ve terslik, aşırılığa ve zorunlu olmayan şeylere duyulan arzudan daha doğal bir şey. Tıpkı babasını döven birinin kendini savunması gibi: 'O da babasını dövmüştü, onun babası da kendi babasını', sonra da kendi oğlunu göstererek 'bu da adam olunca beni dövecek, çünkü bu bizim soyumuza özgü bir gelenek' demiş" (Aristoteles, 2005: 1194b: 7-10).

özgürlüğünden bahsetmediği açıktır (Bobzien, 2000). Özgürlük basitçe herhangi bir zorlanımın olmadığı eylem biçimidir ve sapma fikri yalnızca zorlanımın dışına çıkmayı sağlar. Rastlantının tek başına istemli eyleme zemin oluşturup oluşturamayacağı ise farklı bir konudur.

Frede, bir yeti olarak irade fikrinin ilk kez Stoa'da görüldüğünü savunur (Frede, 2012: 48). Buna göre, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak parçalı değil bütüncül bir zihin/ruh anlayışı olan Stoa felsefesinde seçim öğesi ortaya çıkabilmiştir. Geç dönem Stoa düşünürü Epiktetos'un, 'Düşünceler'i şu cümlelerle başlar: "Dünyada olup biten şeylerin bir kısmı elimizdedir, bir kısmı da elimizde değildir. Elimizde olanlar fikirlerimiz, yaşayışımız, arzularımız, temayüllerimiz, nefretlerimiz bir kelimeyle bütün hareketlerimizdir. Elimizde olmayanlar; eşya, mülk, şöhret, mevki bir kelime ile hareketlerimiz arasında olmayan şeylerdir" (Epiktetos, 1989: 17). Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde izlediğimiz, kötü olana meyyal bir iştah ile iyi olana yönelen bir akıl gibi parçalanmış bir zihin fikrinden ziyade, bütünleşik bir zihnin, ne iyi ne de kötü olmayan, nötr nesnelere yöneliminde sahip olduğu tutumlardır iyi ya da kötü olan. Bu açıdan seçim, Epiktetos'un düşüncelerinde önemli bir yere sahiptir. Eğer, iyi ya da kötü olanı, olup bitene karşı tutumumuz belirliyorsa, erdem ya da kusur sahibi olmak da bu durumda kişinin kendi elinde olacaktır: "Her hadisede elimizde olanı yapmalı ve gerisi için metin ve sakin olmalıdır. Deniz yolculuğuna çıkmağa mecburum. O halde ne yapmalıyım? Gemiyi, kaptanı, tayfaları, mevsimi, günü, rüzgârı iyi seçmek, işte elimde olan şeyler" (Epiktetos, 1989: 77). Stoa felsefesinin genel karakteriyle uyumlu bu düşüncelerde seçim yapma bir yeti olarak öne çıkar. Doğadaki akıl tarafından, her şeyin üstünde, hâkim olan logos esasında zorunluluk ve genel olarak yalnızca boyun eğebileceğimiz şeylerle; elimizde olan, üzerinde etkimizin olduğu şeyler arasında belirgin bir zıtlık vardır.

İnsan özgürlüğü problemine kaynaklık eden fikrin Grek düşüncesinde zorlanım olarak anlaşılan bir determinizm olduğu - kendileri bu terimleri kullanmasalar bile fikrin bu olduğu - açıktır. Ancak daha önce de vurgulandığı gibi, Tanrı fikrinin Grek düşüncesindeki rolü bu anlayışta büyük yer tutar. Tanrının mahiyeti değiştiğinde, özgürlüğe atfedilen içerik de değişecek ve problemin de bu anlamda başka bir boyut kazandığı gözlenecektir. Bu anlamda bir geçişi Augustinus'un fikirlerinde takip edebiliriz.

Kadiri mutlak ve yaratılmamış bir tanrı fikrinin varlığında, insanın failliğinin başrolde olduğu bir eylem teorisi, Grek düşüncesindeki (örtük) eylem teorisinden farklı olmak zorundadır. Mutlak bir özgürlük karşısında bir göreli özgürlük fikrine ek olarak, insanı yaptığı eylemlerden sorumlu tutacak bir kişi tanrı anlayışında özgür olmayan ama özgür bir iradenin var olması gereği doğar. Bu tip bir çelişki, Sokrates öncesi insanın trajik çelişkisinden büyük ölçüde farklıdır. Olimpik tanrılar ne de olsa insanla ortak dünyanın tanrılarıdır. Ancak Yahudi-Hıristiyan kökenli Tanrı, öncesiz ve sonrasız olduğu gibi her şeyin de yaratıcısı olmak yoluyla, işleyiş tarzı insan dünyasının işleyişinin dışında ve ona öncedir. Bu anlamda sadece sahip olduğu gizem bakımından ele alınsa bile Olimpik Tanrılardan, kaba bir tabirle, daha kavramsaldır. Ancak bundan daha da önemli bir husus vardır ki o da Tanrı'nın her şeyi önceden ve en ince detayına kadar bilmesi meselesidir. Bu her şeyi yaratan, bilen, yöneten Tanrı fikrinin, özgür irade probleminin anlaşılma biçiminde büyük etkisi vardır.

Augustinus, Antik Yunan ile Ortaçağ düşüncesi arasında bir geçiş düşünürü olduğundan – bilhassa gençliğinde pagan olup felsefeye aşina olduğundan - her iki gelenekten de beslenmiştir. Augustinus, iradenin var olduğu ve iradeyi, insana Tanrı'nın verdiği hususunda Epiktetos ile hemfikirdir. Epiktetos'un 'Düşünceler'i seçimin varlığının ortaya konmasıyla başlarken, 'Sohbetler' seçimin kaynağı ile başlar:

> Neden şikâyet ediyorsun? Tanrı sana zatında bulunan en büyük, en asil, en şahane, en ilahi şeyi, fikirlerini iyice kullanma kabiliyetini ve en hakiki nimetleri kendinde bulmak iktidarını verdi. Daha fazla ne istiyorsun? Bunun için sevin, bu kadar iyi bir babaya teşekkür et ve biteviye duadan geri kalma" (Epiktetos, 1989: s. 49).

Augustinus da irade konusunda benzer bir fikre sahiptir ancak onun düşüncesinde insanın iradesi ve Tanrı'nın iradesi birbirinden farklıdır: "Sen isteğin dışında bir şey yapmaya zorlanamazsın, çünkü senin iraden gücünden daha büyük değildir. Büyük olması için her şeyden önce senin kendinden daha büyük olman gerekir. Çünkü Tanrı'nın iradesi ve gücü Tanrı'nın kendisidir" (Augustinus, 2010: 195). Görüleceği üzere artık Tanrı'nın mutlak iradesi mevzubahistir ve iradeye yönelik tartışma daha ziyade Tanrı'nın mutlak nitelikleri ekseninde dönmektedir. İnsanın iradesi ise Tanrı vergisi olmakla birlikte, göreli bir iradedir ve şaşmaz bir irade değildir. Çünkü Tanrı'nın nitelikleri insanda bulunmaz: "Yani zihin kendisine istemesi için emrediyor, ama o bunu yapmak isteyene kadar emri yerine getirmiyor… Demek ki

tüm kalbiyle istemiyor, dolayısıyla tüm kalbiyle de emretmiyor... Demek ki emri veren irade tam bir irade değil, bu yüzden emrettiği şey yerine gelmiyor. Tam bir irade olmuş olsaydı harekete geçsin diye emretmezdi, zaten harekete geçerdi" (Augustinus, 2010: 247). Burada *akrasia* kavramının Augustinus tarafından yeniden ziyaret edildiğini görüyoruz. Bir şeyi yapmayı istemek ancak istediği şeyi yapmak üzere harekete geçememek Augustinus tarafından da yaşanılan ve tartışılan bir durum.

Augustinus'un özgür irade konusunda değindiği bir diğer husus ise kötülük problemidir. İradesi mutlak olan Tanrı'nın yaratılmış her şey gibi kötülüğü de yaratması zorunluluğu ancak bu zorunluluğun vuku bulması halinde de, Tanrı'nın mutlak gücünün ve mükemmelliğinin sınırlandırılması gerektiği, Augustinus'un üzerinde durduğu bir meseledir. Augustinus bu meseleden, ne Tanrı'nın mükemmelliğinden taviz vererek ne de iradeden vazgeçerek çıkmak istemiş ve problemin sonunu kötülüğün insan yapımı olduğuna ve Tanrı'nın insana hediyesi olan iradenin kötü kullanımı sonucu gerçekleştiğine bağlamıştır (Dilman, 1999: 80). Bu anlamda da irade artık yalnızca eylem teorisinin değil etiğin de bir problemidir.

Ortaçağ düşüncesi boyunca irade, kadiri mutlak Tanrı arka planında incelenmiş ve özgürlüğü bu arka planda tartışılmıştır. Problemin bir kez daha boyut değiştirmesi bilimlerin ön plana çıkışıyla olmuştur. Bilimlerin gelişimiyle birlikte dünyanın işleyişine dair bilgi birikimi artmış, bunun sonucu olarak ortaya uzlaştırılması gereken bakış açıları çıkmıştır. Descartes'a gelene kadar bilimlerdeki yükseliş materyalizme çoktan hız kazandırmıştır ancak Descartes'ın düalist töz fikri özgür irade problemindeki açmazların doğasını değiştirmiştir.

Descartes'ın ontolojik düalizmi, özgür irade konusundaki düşünceleri üzerinde mutlak etkiye sahiptir. "Descartes ile birlikte modern felsefenin temeline yerleşen düşünce, zihinde bulunan tüm şeylerin, başka deyişle zihin içeriklerimizin temsiller olduğu düşüncesidir. Bu temsillerin farkında olduğumuz sürece karşımıza iki dünya çıkar: iç dünya ve dış dünya veya bilinç(li) olan ve bilinç(li) olmayan" (Zelyüt, 2017: 136). Ruh ve beden olarak ayırdığı bu iki töz ve bunlara ilişkin iki ayrı işleyiş biçimi vardır. Beden bir makinadır, diğer hayvanlarla insan bedeni, *automato* olmakta ortaktır (Descartes, 2003: 52) ancak ruh, bedenden tamamıyla farklıdır; bedene hâkim olan yasalar ruh için geçerli değildir (Descartes, 2003: 55). İnsanın iradesi de onun bedenine değil ruhuna ait bir özelliktir: "irade ruhun biricik veya hiç değilse başlıca

aksiyonudur" (Descartes, 2013: 15). Bu bakımdan ruha atfedilen, bedenin işleyişinin dışında olma hali, iradenin de dolaylı olarak özelliği haline gelir. Bilimsel verilerin ışığında bedene ilişkin açıklamalar daha fazla nedenselliğe dayalı ve determinist hale gelirken, insanın özel statüsü, ona atfedilen ruh ve ruha bağlı bir işleyişi olan iradeyle korunur: "irade doğası gereğince öylesine özgürdür ki hiçbir zaman zor ve baskı altında olamaz" (Descartes, 2013: 30). Descartes'ın tamamen ruha atfettiği, dış dünyaya kapalı halde olan bu tarz bir irade anlayışında, özgürlük ve determinizm gibi bir ikiliğin baş göstermesi mümkün değildir. Fiziksel dünyadaki determinizme bağlı olan Descartes zihin alanında indeterministtir; insan bir biçimde nedensiz eyleyebilir (Zelyüt, 2017:155). Dolayısıyla Descartes, belirlenim, zorlanım, insanın iradesi dışındaki faktörlerin ayrımı gibi modern meselelerle ilgilenmemiş ancak kendisinden sonra gelecek düşünürlerin neredeyse tamamı ruh/beden, zihin/beden, bilinç/beden ayrılıklarının çözümünü aramıştır.

Descartes'ın arda bıraktığı problemler, özgür iradenin çağdaş felsefede ele alınış ve inceleniş biçiminde de halen etkilidir. Hem Dennett hem de Ricoeur, diğer pek çok düşünür gibi, kendi düşüncelerini temellendirmeden önce bir Descartes hesaplaşmasına girmişlerdir. Özgür irade tartışmaları modernitenin başlangıcından bu yana farklı isimler altında da olsa halen iki ayrı âlem olarak görme eğiliminde olduğumuz, doğrudan ya da dolaylı olarak, fiziksel ile zihinsel âlemin birleştirilme ya da uzlaştırılma ekseni üzerinden sürmektedir. Determinizm-özgürlük çatışmasının altında halen iki ayrı âlem varsayımı yatar.

2. ÇAĞDAŞ FELSEFEDE ÖZGÜR İRADE PROBLEMİ

Özgür irade problemi, felsefenin geleneksel problemlerinden biri ve özellikle metafiziğin bir problemi olmakla beraber bugün yalnızca metafizikle sınırlı değildir. Çağdaş felsefede özgür irade problemi, zihin felsefesi, etik, siyaset felsefesi, eylem felsefesi, uygulamalı felsefe, bilim felsefesi, sinirbilim, sosyal psikoloji gibi felsefenin pek çok alanıyla beraber, felsefe dışındaki disiplinlerde de halen popülaritesini korumaktadır. Bu denli geniş inceleme sahası olan bir problemin sınırlandırılması da oldukça zordur çünkü bahsi geçen alanlar da birbiriyle etkileşim halindedir.

Çağdaş felsefede özgür irade problemi çoğunlukla ya sorumluluk ya da özgürlük ekseni üzerinde şekillendirilir. Eylemlerimizden sorumlu muyuz sorusunun içi genellikle eylemlerimizin ne kadarının kontrolünün bizde olduğunun yanıtı ile doldurulur. Bu kontrolün uzantısı ise özgürlüktür. İnsan, eylemlerinin kaynağı olsa dahi, eylemlerin kaynağı olarak insanın ne kadar özgür olduğu, neden-sonuç dünyası içinde eylemlerine ne ölçüde yön verebildiği, kontrolün de sınırlarını belirleyecektir. Bu nedenle çağdaş özgür irade teorilerini, determinizm ve özgür iradenin uzlaşıp uzlaşmamasına yönelik tutumlar belirlemektedir.

Determinizm karşısında bir özgür iradenin var olup olamayacağına dair soruya verdikleri yanıta bağlı olarak özgür irade meselesinde literatürün belirleyicisi olan iki taraf üzerinde durulacaktır: bağdaşırcılık (*compatibilism*) ve bağdaşmazcılık (*incompatibilism*). Bu nedenle, özgür irade tartışmalarının detaylarına geçmeden önce determinizmin ne olduğu izah edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Determinizm

Belirlenimcilik olarak da literatürde yer bulan felsefi determinizm genel olarak dünyada olan her şeyin insanın iradesi dışındaki bir faktör tarafından belirlenmiş olduğunu öngören fikre denir. Tüm önermelerin ya doğru ya da yanlış olduğunu söyleyen mantıksal determinizm ya da kadiri mutlak bir tanrının geleceği en ince detayına kadar bildiği teolojik determinizm (Campbell, O'Rourke, & Shier, 2004: 2), tüm insan davranışlarını insanın içine doğduğu çevresel ya da genetik şartların zihin yapısını belirlediğini iddia eden psikolojik determinizm (Weatherford, 1991: 3), gibi

türleri bulunmakla beraber bu teze konu olan determinizm nedensellik determinizmidir (*causal determinism*[4]).

Bu tip bir determinizm genel olarak, doğa kanunları - doğanın işleyişindeki determinizmi öngören teori, nomolojik determinizmdir ve nedensellik determinizminin kapsamındadır, sıklıkla bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılırlar - ve geçmiş göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca tek bir olası gelecek olabileceğini iddia eden doktrine işaret eder. Fiziksel determinizm olarak da adlandırılabilecek bu determinizm,

> Tarihsel olarak, Locke metafiziği ile Newton fiziğinin evliliğinden doğmuştur. Evren, konum ve hızındaki farklılıklar haricinde nitel olarak hepsinin özdeş olduğu, kütleye sahip nokta partiküllerden müteşekkil, sürekli ve kapalı olarak tasavvur edilmiştir. Bu partiküllerin hareketleri, bir determinist teori olan Newton mekaniğince tarif edilebilirdir...Herhangi bir zamanda bir sistemin tam bilgisi verili olduğunda, sistemin bir başka zamandaki durumu belirlenebilir" (Lucas, 1970, s. 84).

Sistemin işleyiş yasaları bilindiğinde, bir nirengi noktası belirlenerek o noktanın kendi tarihi boyunca geçireceği merhaleleri bilmenin mümkün olduğu fikri, Newton'un halefi olan Pierre Simon de Laplace'ın, 'Laplace Şeytanı' olarak adlandırılmış düşünce deneyidir ve Newton sisteminin uzantısı olarak ortaya çıkmıştır:

> Newton mekaniğini tamamlayan Laplace...onu çağdaş düşüncede determinist olarak görmemizin de büyük ölçüde sorumlusudur...Laplace bu determinist yorumu kısmen, güneş sisteminin stabil olduğunu ve sistemin devamı için - Newton'un inandığı gibi – Tanrı'nın tekrarlayan müdahalelerine gerek olmadığını ispat ettiğinde teşvik etmiştir. Ancak daha önemlisi, fiziksel determinizm için 'Laplace Şeytanı' olarak adlandırdığımız heuristik bir deyim geliştirmiştir. 'Evrenin mevcut halini, evvelki halinin etkisi ve bir sonraki halinin nedeni olarak görmemiz gerekir. Belli bir anda, doğaya canlılık veren tüm güçleri ve onu oluşturan varlıkların durumunu kavrayabilen – tüm bu veriyi analiz edebilecek kadar engin bir akıl, en büyük cisimlerin ve küçük atomların hareketinde aynı bağıntıyı kullandığında hiçbir şey bilinmez olmaz ve gelecek tıpkı geçmiş gibi gözlerinin önüne serilirdi'...Yani Şeytan, belli bir zamanda evrendeki tüm partiküllerin konumu, momentumu vb. biliyor olsaydı, evrenin tarihindeki tüm olayları öngörebilir ve geçmişi okuyabilirdi" (Weatherford, 1991: 43).

Buna göre, insan hâlihazırda neden-sonuç ilişkisiyle işlemekte olan bir dünyanın içine doğar, içine doğmuş olduğu bu dünyanın işleyiş prensibini değiştiremediği gibi,

[4] '*Cause*' terimi bu tez boyunca 'neden' olarak, '*reason*' ise 'sebep' olarak karşılanmıştır. Bu kullanım, Hakkı Hünler'in, Ricoeur'ün 'Başkası Olarak Kendisi' eserindeki çeviride esas alınan neden-sebep kullanımı gözetilerek ve ona uygun olacak şekilde tercih edilmiştir.

kendisinden önce yaşanmış olaylar üzerinde de değişiklik meydana getirebilecek bir etkisi yoktur: "evrenin sınırlayıcı koşulları ve onun üzerinde işleyen doğa yasaları göz önüne alındığında yalnızca tek bir tarih olanaklıdır (*possible*)...başka bir deyişle aslında olan şey, olabilecek tek şeydir: aktüel olan, olanaklı olanı tüketir" (Mawson, 2011, s. 115). Aktüel olanın, olanaklı olanı tüketmesi, aslında, evrenin işleyişinde tek bir rota oluşunu, alternatif rotalar bulunmayışını ifade eder. Özgür iradenin de, determinizmin karşısında konumlandırılmasının sebebi budur. Ancak determinizm anlayışları düşünce tarihinde tek tip değildir ve Laplace tarzı bir determinizm anlayışına alternatif fikirler ortaya konmuştur.

2.1.1. Katı Determinizm

Katı determinizme[5] göre, determinizmin varlığı dünya üzerinde tamdır ve insanın eylemleri için gerekli olan özgürlüğe yer yoktur. Çünkü insan eylemine ayırıcı niteliğini verecek olan bilfiil eyleme hali, doğada 'olan' diğer şeylerden ayrılmak durumundadır. İnsanın eylemleri için gerekli olan özgürlük alanı yoksa insanın eylemlerinden sorumlu olduğu da düşünülemez. Dolayısıyla determinizmin hâkim olduğu bir dünyada insanın özgür iradesine yer yoktur. Bu da katı determinizmi çağdaş felsefede bağdaşmazcılık teorilerinin üyesi yapmaktadır.

Determinizm şu argümanla ifade edilir:

Önerme1 Determinizm doğruysa, tüm insan eylemleri nedensel olarak zorunludur.

Önerme2 Her eylem nedensel olarak zorunluysa kimse başka türlü eyleyemez.

Önerme3 Kişi ancak başka türlü eyleyebilirse özgür iradesi vardır.

Önerme4 Determinizm doğrudur.

Sonuç Kimsenin özgür iradesi yoktur.

Bu argüman ışığında katı determinizm, olan her şey için zaten olduğu biçimiyle olmaktan başka bir ihtimal açık olmadığından ve özgür iradeyi mümkün kılan eylemin söz konusu nedensel zorunluluğun dışına çıkmayı gerektirmesinden ötürü kimsenin özgür iradeye sahip olmadığı çıkarımında bulunur.

[5] Literatürde determinizm ayrımı, William James'in determinizmi 'katı determinizm' ve 'ılımlı determinizm' - bu görüşü 'kaytarma bataklığı' (*wretched subterfuge*) olarak niteler - olmak üzere ikiye ayırmasından bu yana literatürde bu haliyle yer edinmiştir (James, 2014).

Katı determinizmin en önemli temsilcilerinden olan ve bahsi geçen argümanın en açık biçimiyle ifadesini bulan kişi, 18. Yüzyılın ikinci yarısında fikir dünyasında etkileri olan Paul Henri Thiry d'Holbach'dır. Baron d'Holbach, "ateizmi, kasıtlı olarak politika ve etikle, mekanik materyalizmle ilişkilendiren ilk kişidir ve böylece bilimsel, din karşıtı bir dünya fikrinin oluşmasında gerçek bir radikal dönüm noktasına neden olmuştur" (Weatherford, 1991: 94). Mekanik materyalizmi insanın eylem dünyası için de arka plana alan bir görüşün, özgür iradenin gerektirdiği türden bir özgürlüğe yer veremeyeceği açıktır. Bir fail[6] olarak insanın varlığına hiçbir biçimde izin vermeyen d'Holbach'a göre,

> Tamamen fiziksel bir varlık olarak insan...evrensel doğaya bağlıdır ve evrenin, içerdiği tüm varlıklara dayattığı zorunlu ve değişmez yasalara tabiidir...İnsan rızası olmadan doğmuştur, teşekkülü katiyen kendine bağlı değildir; fikirleri ona istemi dışında gelir; alışkanlıkları onlara yakalanmasına neden olanların kontrolündedir; açık ya da örtük üzerinde hiçbir kontrolünün olmadığı nedenler tarafından durmaksızın değişime uğrar (1889: 88).

d'Holbach'ın determinizm fikrinin, insanın kendi doğumu öncesi tarihsel sürecine ve doğanın genel işleyiş prensiplerine dayandığını görüyoruz. Zaten kendi rızası olmadan doğan insan – elbette rızanın olmadığı bir evrende, rıza olmaksızın doğmuş olma vurgusunun gerekliliği tartışmalıdır – yine kendi rızasının olmadığı şartlarda gelişen karakterinden ve o şartların bizzat sonucu olan eylemlerin kontrolünün odağında yer alamaz. İnsan nasıl eylemişse, zaten mecburen öyle eylemektedir ve bu nedenle, eylemek fikri – failliğe alan açmaması açısından - başlı başına problematiktir. Çünkü eylem için gereken fail fikri, böylesi bir determinist dünyada kendisine yer bulamaz. Dolayısıyla insan eylemleri dünyada olan biten diğer olaylar arasında bir olaydır.

Katı determinizmin çağdaş savunucuları, d'Holbach kadar 'katı' değildir ve insan failliğini tümüyle yok saymazlar. Bunun en büyük nedenlerinden biri d'Holbach tarzı bir determinist sistem içinde, insanın bu derece tutarlı öngörülerde bulunmasına imkan verecek türden bir kontrolün kırıntısına dahi yer yoktur, yani aktüalite ile teori örtüşmemektedir. İnsana fail olmaya imkan verecek bir ortam olmamasına karşın, eylemlerinin bütünlüğünde insan oldukça tutarlı sonuçlar elde edebilmektedir. Dolayısıyla kontrolün tümden yok sayıldığı bir dünya tasavvuruyla, bir fail olmaya

---

[6] Tezde fail kelimesi eyleme kapasitesi bulunan ve eyleyebilen olarak genel anlamıyla kullanılmıştır. Ancak detaylı olarak faillik, tezin '3.4. Seçimin Doğası' kısmında incelenmiştir.

imkan vermeyecek türden bir determinizmin savunulabilirliğini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle determinizm savunusu, katı olmayan tasavvurları içermeyi gerektirmiştir.

2.1.2. Ilımlı Determinizm

Ilımlı determinizm, çağdaş literatürde bağdaşırcılık olarak geçmektedir ve determinizmin yine bütünlük arz eden bir yapısı olduğunun kabul edilmesine karşın, bu durumun insanın sorumluluğu ve özgürlüğü için bir tehdit oluşturmadığı düşünülür. Bahsi geçen faillik fikrine, determinizmin tamlığını reddetmeksizin bir yer bulma çabasının ürünüdür. Bununla ilgili detaylı tahlil, çağdaş literatürdeki yeni ismiyle 'bağdaşırcılık' konu başlığında yapılacaktır.

2.1.3. İndeterminizm

Belirlenimsizlik olarak Türkçeleştirilmiş bu görüş, determinizmin aksine, doğa yasaları ve geçmiş göz önüne alındığında olan şeyin, olabilecek tek şey olduğu fikrini benimsemez. Herhangi bir sınıflamaya alınması oldukça güç olan bu görüş genellikle libertaryen özgür irade teorilerinde determinizmin reddinin temellendirilmesi için kullanılır. İndeterminizmin bu tip bir uygulamasının ilk örneği, daha önce de bahsedildiği üzere Epikuros'ta görülür.

Belirlenime getirilen bu sapma fikri ilk olarak Antik Yunan'da kendine yer bulmuş olsa da bu düşünce çağdaş bilimde (ve elbette ilk haliyle kıyaslanamayacak kadar sofistike bir biçimde) Heisenberg'in belirlenimsizlik yasasında vardır. Bu hususa libertaryen özgür irade teorilerinde yeniden değinilecektir.

2.2. Bağdaşmazcı Teoriler

Bağdaşırcı teorilerin aksine, bağdaşmazcı (*incompatibilist*) teoriler, özgür irade ile determinizmin birbiriyle bağdaşmayacağını yani birinin varlığında diğerine yer olmadığını iddia eden fikirleri kapsayan genel bir teorik şemsiyedir. Bu esasta bağdaşmazcı teoriler ya determinizmin varlığını kabul edip özgür iradenin reddine ya da özgür iradenin önkabulüyle determinizm reddine girişirler. Libertaryanizm ve katı determinizm bu teori grubuna girer.

2.2.1. Libertaryanizm

Libertaryanizmin sınıflandırılması iki biçimde yapılmıştır: ilk sınıflandırma determinizmin reddi üzerinden, ikincisi ise özgür iradenin kabulü üzerinden gerekçelendirilmiştir.

Libertaryan özgür irade savunucuları, özgür irade ile determinizmin bağdaşmadığı kabulüne ek olarak insanın özgür iradeye sahip olduğunu iddia ederler. İnsanın özgür iradeye sahip olabilmesi için determinizmin, en azından insanın faaliyet alanında, olmaması gerekmektedir.

Determinizmin reddi üzerinden yapılan sınıflama şu şekilde seyreder: "Her olayın bir nedeni olduğuna yönelik iki tip reddediş, iki tür libertaryanizmi belirler. İlki, bazı olayların nedeni olmadığına dolayısıyla her olayın bir nedeni olduğunun doğru olmadığına yönelik itirazdır...ikincisi, hiçbir olayın nedeni olmadığı için, olmuş olayların nedeni olduğunun doğru olmadığına yöneliktir" (McFee, 2000: 53). İlk itiraz, zorunlu olan nedensel eylemler ile zorunlu olmayan eylemler arasında bir fark ileri sürmeye dayanırken ikinci itiraz, olmuş olan eylemlerde zorunluluk bulunmadığı için olacak olan eylemlerde de zorunlu bir nedensellik olamayacağına dayanır.

McFee'nin ilk itiraza yönelik ele aldığı isim Charles Arthur Campbell'dir. Determinizme yönelik bu ilk itiraz, yani bazı olayların bir nedeni olmadığı itirazında Campbell, insan kararları ve eylemlerinin ya eğilim ya da ödevden doğduğunu ileri sürer ve eğilimden doğan eylemlerde neden-sonuç zinciri kırılmazken ödevden doğan eylemlerde bu zincirin kırıldığını iddia eder (McFee, 2000: 54). Eğilim, kişinin kontrolünde olmayan ve üzerinde düşünmeden ve belki de kaçınılmaz olarak yaptığı eylemlerdir. Oysa ödevden doğan eylem, kişinin rasyonel sürecinin bir ürünü olarak, eğilimlerden azade ya da bazı durumlarda eğilimlere karşı gelinerek yapıldığından determinizme tabi değildir.

Campbell tarzında bir itiraz temelde bir zihin-beden ayrımına dayanıyor gibi gözükmektedir. Eğilimden anlaşılan, kişinin kendi arzuları doğrultusunda hareket etmesi olduğunda, arzuların kaynağı da bedensel olarak anlaşıldığında, bedenin zihinden ayrı bir yapı olarak dünyanın nesneleri içinde bir nesne, neden-sonuç zincirinin içindeki bir halka ön kabulü de bu fikre eklendiğinde, insanın özgür iradesi için beden dışında bir alan yaratılması zorunluluğu doğacak ve bu anlamda ödev, bilişsel alanın içinde iradeye yer açmak yoluyla, eğilimin karşıtı olarak

konumlandırılacaktır. Ancak, arzuların zihin süreçlerinden bağımsız bedensel itkilerin bir üretimi olduğu gibi hiçbir kanıt gösterilemeyecek bu fikir doğru olsa bile, neden-sonuç zincirinin içinden çıkarılmış bir karar verme sürecinin nasıl işlediği sorusu yine de havada kalmaktadır. 'Bazı olayların nedeni olmadığına göre her bir olayın nedeni olduğu doğru değildir' itirazının tersten okunması, insanın bazı eylemlerinin özgür olması demek bazılarının olmadığını söylemektir. Ancak bu özgürlüğün tam olarak nerede 'belirdiğini' (*emergence*) göstermek başlı başına bir problem haline gelmektedir.

McFee libertaryen teorilerde kullanılan ikinci reddedişin kaynağını Heisenberg'in belirlenimsizlik ilkesine dayandırmaktadır (McFee, 2000: 61). Bu ilke çağdaş indeterminist ve bağdaşmazcı fikirler açısından da büyük önem arzeder. Genel olarak Heisenberg'in belirlenimsizlik ilkesi, fenomenal âlemde gözlediğimiz neden-sonuç zincirlerinin kopukluğunu içerir.

> Heisenberg elektronların her zaman var olmadığını düşünüyordu. Elektronlar yalnızca...bir başka şeyle etkileştiklerinde var olur. Bir şeye çarptıklarında, hesaplanabilir bir olasılıkla, bir yerde maddeleşirler. Bir yörüngeden diğerine meydana gelen 'kuantum sıçramaları', onların gerçek olabilmeleri için tek yoldur: Bir elektron, bir etkileşimden diğerine sıçramaların bütünüdür. Kimse onu rahatsız etmediğinde hiçbir belirli yerde değildir. Herhangi bir konumda bulunmaz...Kuantum mekaniğinde, bir başka cisimle çarpışmadığı sürece hiçbir cismin belli bir konumu yoktur...Daha da kötüsü, her bir cismin bir etkileşimden diğerine geçmesini sağlayan bu sıçramalar öngörülebilir bir biçimde değil büyük ölçüde rastlantısal biçimde gerçekleşir. Bir elektronun nerede yeniden ortaya çıkacağını öngörmek mümkün değildir, yalnızca şurada ya da burada aniden belirebileceğinin olasılığı hesaplanabilir. Olasılık düşüncesi, her şeyin kesin, tek anlamlı, değiştirilemez göründüğü fiziğin tam kalbinde yer edindi (Rovelli, 2018: 23,24).

Belirlenimsizlik prensibinin, bugüne kadar katı bir belirlenim içinde olduğu düşünülen, Laplace şeytanının kendine yer bulabildiği türden bir dünyaya özgür iradeyi yerleştirmek için bir imkân sağlayacağını düşünerek bir okumasını yapmanın cazibesi çok açıktır. Eğer her şey belirlenmediyse, ya da itirazın dayandığı argümanı baz alarak, 'hiçbir olay belirlenmiş değil' ise insan da doğaya hakim olduğu düşünülen neden-sonuç zincirinin bir halkası olmaktan kurtulacaktır çünkü baştan beri orada olduğu düşünülen söz konusu neden-sonuç zinciri aslında yoktur. Ancak belirlenimsizlik prensibi, biraz daha detaylı bir incelemeye tabi tutulduğunda cazibesini görece yitirir.

Robert Kane, fizikteki indeterminist teori lehindeki gelişmelerin özgür irade-determinizm çatışmasını neden tüketemeyeceğine dair dört neden ileri sürer (2002: 8). Bunlardan ilki, "kuantum fiziğinin kavramsal temelleri ve bunların nasıl yorumlanacağına dair anlaşmazlıktır". İndeterminist kavramsal yapının nasıl yorumlanacağı kesin bir hal almadan önce, tek bir yorum türünü sahiplenmek isabetsiz olacaktır. Kaldı ki hangi yorumun benimseneceği ayrı bir problem yaratmaktadır. İkinci neden "kuantum belirlenimsizliğinin, insan beyni ve bedeni kadar büyük makroskopik sistemlerde görece ihmal edilebilir" oluşudur. Belirlenimsizlik prensibi, kuantum seviyesinde geçerlidir, makro ölçekte geçerli olan yasalar kuantum evreninde işlemediği gibi, kuantum fiziği açıklamaları da makro ölçeğe dair yapılan bir açıklama değildir. Dolayısıyla makro ölçekte vuku bulan insan eylemleri için bir temel oluşturabileceğini iddia etmek hatalıdır. Üçüncü neden, "bu tip belirlenmemiş etkiler fail tarafından öngörülemez ve kontrol edilemez olacaktır". Bu husus şunu ifade etmektedir; prensip makro ölçekte geçerli olsaydı bile özgür iradeye temel sağlamak için yeterli olmayacaktı. Özgür irade, fail olarak insanın kendi eylemleri üzerinde (en azından bir ölçüde) belirleyici olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla eylemin planlanması ve gerçekleşmesinde bir örtüşme olması gerekir. Lambayı söndürmek üzere, düğmeye uzandığımda, düğmeye basmamın sonucunda lambanın söneceğini öngörüyorumdur. Bu öngörünün işlemesi için rastlantı yeterli değildir. Eylemimin sonucunun benden kaynaklanıp kaynaklanmadığını bilmek, eyleme faillik atfedebilmem için şarttır bu nedenle eylemimin sonucu benim kontrolüm dışında ve rastlantısal olacak gelişecekse failliğin zemini ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla rastlantısallık, özgür irade için yeterli değildir. Sonuncu neden, Kane'in "belki de en önemli'" olarak nitelediği neden şudur:

> Determinizm, 20. Yüzyılda fizik bilimlerinde gerileme göstermiş olsa da fizik dışındaki diğer bilimlerdeki gelişmeler – biyoloji, sinirbilim, psikoloji, psikiyatri, sosyal bilimler ve davranışsal bilimler – zıt yönde gelişim göstermiştir. Pek çok insanı, daha önce inanılanın aksine, davranışlarımızın bizce bilinmeyen ve bizim tarafımızdan kontrol edilemeyen nedenlerce belirlendiğine ikna etmişlerdir" (Kane, 2002: s. 9).

Bu durum da, determinizm reddinde yalnızca fiziğin verilerini kullanarak indeterminizmi savunmayı gerektirdiğinden diğer alanlardan gelen itirazlara karşı teoriyi savunmasız kılmaktadır. Anlaşılacağı üzere indeterminist bir dünya fikri insanın failliğine, katı determinist bir dünya fikri kadar soluk payı bırakmamaktadır.

Bir diğer libertaryen teori sınıflandırması, libertaryen teorileri özgür iradenin kabulünü baz alarak yapan Derk Pereboom'a aittir. Fail-nedensel (agent-causal) libertaryenizm ve olay-nedensel (event-causal) libertaryenizm olmak üzere iki tür libertaryen teori belirleyen Pereboom'a göre, fail-nedensel teori, faillerin içinde bulundukları durumdan bağımsız olarak, yalnızca fail olmakla olaylar üzerinde etkiye sahip olduğunu iddia eden fikre verilen isimken, olay-nedensellikte sorumluluk için gerekli olan, failin etkisi değil olaylar arasında indeterminist bağlar olmasıdır; ilk teori Thomas Reid, Roderick Chisholm, Richard Taylor, Randolph Clarke, and Timothy O'Connor tarafından savunulurken, olay-nedenselliğin savunucuları Robert Kane ve Carl Ginet olarak sayılabilir (Pereboom, 2006: xv).

Bunlardan fail-nedenselliği merkeze alan görüşte olayların nedeni bir faildir ve bu failin kendisi özgürdür, bir başka fail ya da olay tarafından ona neden olunmamıştır. Özetle eylemin özgür iradenin üretimi olmasını garanti edecek olan şey, eylemin bir failden doğmuş olmasıdır. Bu düşüncenin savunucuları genellikle şu argümanları takip eder:

> (i) Eğer determinizm doğru ise insanın her eylemi, failinin varoluşundan önce edinilmiş ya da meydana gelmiş olaylar ve durumlar tarafından nedensel olarak zorunlu kılınmıştır.
>
> (ii) Eğer her eylem nedensel olarak zorunlu kılındıysa, hiç kimse davrandığından başka türlü davranamazdı.
>
> (iii) Bir kişi ancak, en azından bazen, başka türlü davranabiliyorsa özgür iradeye sahiptir.
>
> (iv) Bu nedenle, determinizm doğruysa, kimsenin özgür iradesi yoktur. (Watson, 1989: 2).

Ancak kendisi bir nedenin sonucu olmayıp, bir şeylere neden olabilecek bu failin mahiyeti tam açık değildir. Teori bir yandan olan birtakım şeyleri birtakım nedenlerin sonuçları olarak görmekte ancak bundan azade bir faili gerekli bulmaktadır. "Diyelim ki, bir kişi, bir diğerini vurdu. Eğer yaptığından sorumlu ise, vurma anında ne yapacağı tamamen adama kalmıştır. Bir anda hem ateş edip hem de ateş etmekten kaçınması mümkün olmuştur. Ve eğer durum böyleyse, tetiği çekmiş olsa da başka bir şey yapabilirdi" (Chisholm, 1964). Kişiye sorumluluğu atfetmemizi sağlayan şey, tetiği çekmesi de çekmemesi kadar mümkünken, çekmeyi tercih etmesidir. Ancak kişi eğer isteseydi tetiği çekmeyebilirdi.

Literatüre 'başka türlü yapabilirdi' (*could have done otherwise*) argümanı olarak geçen bu argümana göre, özgür iradeye sahip fail herhangi bir anda, hiçbir olay ya da kişi tarafından zorunlu bırakılmaksızın, farklı türlü eyleyebilme imkanına sahiptir. Dolayısıyla kişi sabit kalmak yoluyla davranışında değişikliğe gidebilmelidir. Şu halde aynı geçmişten çıkabilecek farklı geleceklerin mümkün olması gerekmektedir. Bu argüman aslında özgür irade deneyimimizle büyük ölçüde örtüşür. Birilerini yaptıkları eylemlerden sorumlu tutarken sıklıkla, ya açık ya da örtük biçimde, bu argümana başvururuz. Genellikle birine kabahat yüklediğimizde, kişinin eyleminin kendi elinde olduğu aslında kabahatli duruma düşmesini engelleyebileceğini varsayarız. Her ne kadar kişisel pratiklerimiz bize bunun sarsılmaz bir hakikat olduğu fikrini verse de daha detaylı bir analiz, argümana ilişkin temel problemleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Kastedilen şeyin daha iyi anlaşılabilmesi için Kane'in iki farklı şehirden iş teklifi alan Molly isimli kadının seçme sürecine dair örneği kullanacağız: "Molly, Dallas ve Austin'deki iki farklı hukuk firmasından iş teklifi alır. Uzunca düşünüp taşındıktan sonra, Dallas'taki firmanın kariyer planlarına daha uygun olduğuna ve oraya gitmeye karar verir. Eğer seçimi belirlenmiş değilse, başka türlü bir seçim yapabilirdi (Austin'deki firmayı tercih edebilirdi)" (Kane, 2005: 16).

Örnekten faillerin, çeşitli koşulları (farklı şehirlerden iş teklifi alma) göz önünde bulundurup, bunların ilgili olanlarını, kendi hayat beklentilerine ve yaptığı öngörülere uygun biçimde (kariyer planları doğrultusunda) değerlendirip bir seçim yaptığını çıkarsayabiliyoruz. Özetle, failin belli bir türden seçimi yapmasının sebepleri olduğunu düşünüyoruz. Ancak tüm diğer şartlar aynı kaldığında, failin nasıl olup da biri yerine diğerini tercih ettiğini anlamlandırmak mümkün gözükmüyor.

Diğer tüm şartlar aynı kaldığında, yani tercih ortamını hazırlayan fiziki şartlar (iş teklifi gelen hukuk firmalarının Dallas ve Austin'de bulunması), kişinin bugününü belirleyen tarihi koşullar (Molly'nin iş olarak avukatlık yapması), zihinsel durum (kariyerinin ilerlemesi için öngördüğü gereklilikler ve tercihler) aynı olduğu, Molly tüm düşünme süreçlerini de aynı biçimde gerçekleştirdiği halde; aynı şekilde düşündüğü, aynı bağları kurduğu, aynı çıkarımları yaptığı bir durumda nasıl olup da Dallas yerine Austin'i tercih edebilecektir?

Bu tip itirazları göğüsleyebilmesi için argüman şu biçimde değiştirilmiştir: "(a) başka türlü yapabilirdi, (b) başka türlü yapmayı seçseydi başka türlü yapabilirdi"

(Chisholm, 1964). Yani kişinin başka türlü yapabilmesinin garantisi, başka türlü yapmayı seçseydi imkânların ona yine ilk seçiminde olduğu kadar açık olmasına dayanır. Bu argümanla beraber, özgürlük alanı direkt eylem üzerinden çekilip, seçme özgürlüğüne kaydırılmış gibi gözükmektedir. Ancak genel olarak probleme bir çözüm getirmez. İzlediğimiz düşünce, kişinin seçme özgürlüğü sahasında da uygulanabilir. Molly, tüm diğer şartlar aynı kalmak üzere seçtiğinden farklı bir şeyi nasıl seçebilecektir? Teklif halen Dallas ve Austin'den gelmektedir. Molly halen avukattır, kariyerinin gelişimi için öngördüğü nitelikler halen aynıdır. Dolayısıyla seçmeye yönelik bu eklemenin, ilk argümanın farklı bir biçimde ifade edilmesinden öteye geçtiğini düşünmemiz için bir sebep yoktur.

Fail-nedenselliğin bu ve failliğin diğer olası açmazlarına çözüm olarak düşünülen olay-nedensellik, failin ontolojik bir öz olarak kalması fakat olayların kendinden önceki olaylar tarafından belirlenmemiş olmasını koşut olarak sunar. Ginet, olay-nedenselliğe dayanan libertaryen fikrini şu biçimde açıklar:

> Bana göre, her eylem nedensel olarak yalın bir zihinsel eylemdir ya da böyle bir eylemle başlar…Yalın bir zihinsel olay, ancak ve ancak, belli bir içkin fenomenolojik niteliği varsa bir eylemdir ki ben bu niteliğe 'eylemsi' (actish) nitelik ünvanı verdim…Bir eylem, nedenleri bakımından kompleks olabilir; bir yalın eylem ve onun sonuçlarını içerebilir. Örneğin isteyerek, kolum ve elimle bir kapıyı itmem bir irade ile başlar; kolum ve elimle belli bir yönde belli bir gücü uygulama iradesinin yalın zihinsel aktı ve bunun ötesinde kolum ve elimin güç uygulamama neden olmasını da içerir…Eğer bir olay benim eylemim değilse – örneğin kapının açılması – o halde o olayı yalnızca olaya neden olarak meydana getirebilirim…Kendi özgür, yalın zihinsel aktlarımı kendim meydana getiririm ancak onlara neden olarak değil, onların öznesi olmak yoluyla, benim aktlarım olmaları yoluyla; özgür oldukları yani başka bir şey tarafından belirlenmedikleri, kendilerinden önceki olaylar ve durumlar tarafından nedensel olarak zaruri kılınmadıkları koşuluyla eylemlerim ipso-facto benim tarafımdan belirlenir ya da kontrol edilirler (Ginet, 1997).

Ginet'in ifade ettiği biçimde bir eylem fikri açısından fenomenoloji başat rol oynamaktadır. Eylemin fenomenolojik deneyimini, özgür eyleme şart koştuğunu görüyoruz. Buna göre, kapının açılmasının bende bir deneyimi olmadığından bu olay benim dışımdaki nedenlerle gerçekleşmiştir. Ancak kapıyı açmak üzere elimi ve kolumu belli doğrultuda hareket ettirmek ve kapıya belli bir güç uygulamak benim tarafımdan gerçekleştirilmiş olaylardır. Ginet bu olayların '-mış gibi' doğasına vurgu yapar (1997). Yani kişi eylemini ortaya koyarken, eylemin, kendisi tarafından ortaya *konmuş* gibi eylemi deneyimlemelidir. Ancak bu tip bir koşulun, özgür eylemin

göstergesi olması oldukça problemli görünmektedir. Deneyimimizi, bize ait olmadığı halde bize aitmiş gibi duyumsamamız mümkündür. Kumar bağımlılarının şansı yönettiklerini hissetmeleri buna örnek olarak verilebilir. Bundan başka, kumar bağımlılığı gibi zihinsel bir hastalığın olmadığı durumlarda da kişiler fail olmadıkları halde *failmiş* gibi hissedebilirler. New York'un çeşitli yaya geçitlerine konan pek çok yaya butonunun aslında çalışmamasına rağmen yayaların çalıştığını düşünerek ya da alışkanlıkla butonlara basmaya devam ettikleri görülmüştür (Luo, 2004).

Bu tip durumları öngören Ginet, ekstra bir koşul olarak kişinin karşı konulamaz bir manipülasyona maruz kalmamasını da özgür eylem için şart koşar. Yine de, manipüle edilmediğimizden emin olsak bile, geriye bir problem kalmaktadır o da mental olayların nasıl meydana geldiği. Eğer mental olaylara, kendilerinden önceki hiçbir olay tarafından neden olunmuyorsa, kişiler olarak neyi nasıl eyleyeceğimize nasıl karar veriyoruz? İradenin ortaya çıkması için yalnızca nedenselliğin ortadan kalkması yeterli olmuyor, bundan başka mental olaylar arasındaki bağlantıların da açıklanması gerekiyor. Aksi türlü, belirlenmemiş ya da neden olunmamış her türden zihinsel olay için var olunabilecek tek yol kalıyor ki o da rastlantısallık. Ancak daha önce de bahsedildiği üzere rastlantısallık özgürlüğün inşası için bir zemin sağlamıyor.

2.2.2. Katı Bağdaşmazcılık

Katı bağdaşmazcılık fikri büyük ölçüde, katı determinizm fikrini tutarlı biçimde savunmanın özellikle etik alanında büyük güçlükler doğurmasından ötürü doğmuştur. Eğer insan, davranışları üzerinde bir kontrole sahip değilse kişiyi eylemlerinden sorumlu tutmanın da doğal zemini ortadan kalkar. Bu nedenle çağdaş dönemde bu fikrin pek fazla savunucusu bulunmaz. Ancak fikrin birebir kendisi değilse de çeşitli varyasyonları halen popülaritesini korumaktadır. Bu fikrin çağdaş savunucuları 'özgür irade kuşkucuları' (*free-will skeptics*) şemsiyesi altında toplanırlar.

Gregg Caruso, katı deterministlerin bağdaşmazcılığını ikiye ayırır; bunlardan ilki açık kapı bağdaşmazcılığı (*leeway incompatibilism*) olup determinizmin 'başka türlü yapabilme' imkanını ortadan kaldırması nedeniyle özgür irade ve determinizmin bağdaşmadığını düşünürken, ikincisi köken bağdaşmazcılığı'dır (*source incompatibilism*) ve determinizmin özgür iradeyle bağdaşmayacağına neden olarak,

determinist bir dünyada kişinin kendi eyleminin 'nihai kaynağı' olamayacağı iddiasına dayanır (Caruso, 2016).

Katı bağdaşmazcılık, özünde hem libertaryanizmi hem de bağdaşırcılığı reddeder. Determinizm olsun ya da olmasın, ahlaki sorumluluk için gereken özgür iradeye kişi sahip değildir.

Katı bağdaşmazcılığın önde gelen isimlerinden Derk Pereboom, kendi görüşünün iki tezi olduğunu ifade eder; ilk tezine göre, tüm eylem ve seçimlerimiz ya belirlenmiş olaylardır ya da - kısmen ya da topyekûn – rastgele olmuş olaylardır. İkinci tez ise nedensel geçmiş prensibinin meydana getirdiği bağdaşmazcılığın doğru olduğu tezidir. Bu iki tezin sonucu ise ahlaki sorumluluk için gereken özgür iradeye sahip olmadığımızdır (2006: 127).

İnsanlar, içine doğdukları şartlar – gerek tarihsel gerek fiziksel - tarafından belirlenmişlerdir, bu konuda görüş birliği sağlamak oldukça kolaydır. Hiç kimse, içine doğmuş olduğu şartlar tarafından belirlenemeyecek kadar izole yaşamamaktadır. Öte yandan bireysel tarihimizdeki eylemlerimiz ve zihinsel durum ile olaylarımız da, bu düşünceye göre, kendinden önce yaşanmış olaylar tarafından belirlenmişlerdir. Ancak ahlaki sorumluluk için, libertaryen özgür irade teorileri göz önünde bulundurulduğunda, ya olayların arasında bu sıkı neden-sonuç ilişkisi olmamalıdır ya da fail, bu nedenselliğin dışına çıkabilecek bir güce sahip olmalıdır. Ancak her ikisi de, çeşitli argümanlarla gösterildiği üzere temellendirilmesi tutarsız konseptlerdir. Oysa Pereboom'un düşüncesinde, özgür irade ile determinizm bağdaşmadığından ve tek indeterminist pozisyon da ona göre fail nedensel libertaryanizm olabileceğinden ve bu teorinin temellendirme güçlüğünden ötürü, özgür irade yoktur. Eğer fail nedensellik etkili biçimde temellendirilebilirse – kaldı ki empirik olarak olmasa da mantıksal olarak mümkündür Pereboom için - özgür iradeye sahip olmamızın önünde de bir engel yoktur. Özetle, olabilecek tek özgür irade biçimi, fail-nedensel özgür iradedir.

Pereboom, determinizmin doğru olup olmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte, ahlaki sorumluluk için gereken özgür iradeye sahip olmadığımız için bağdaşmazcılık teorisini savunduğunu ifade eder. Bu bakımdan kendisini, determinizm doğru olduğu için özgür iradenin olmadığını iddia eden katı deterministlerden ayırır (2006: 128).

Genel olarak katı deterministlerin ve bağdaşmazcılığın özgür iradenin yokluğunu savunan kısmında yer alan düşünürler için temel mesele, özgür iradenin yokluğuna rağmen etik yaşamın nasıl temellendirilebileceği sorusu üzerine kuruludur. Libertaryen teoristler özgür bir iradenin varlığını baştan kabul ettikleri için genellikle bunun metafizik bağlantılarını desteklemek yoluna gitmişlerdir. Ancak bağdaşmazcılığın şüpheci tarafında olanlar, özgür iradeyi reddetmekle ahlaki sorumluluk imkanını ortadan kaldırdıkları için, ahlaki sorumluluk olmaksızın anlamlı bir hayat için alternatif varoluş alanı yaratmak zorundadırlar çünkü ahlaki sorumluluk, takdir-kabahat (praiseworthiness-blameworthiness) ikiliğinin temelini oluşturduğu toplumsal hayatın işlemesi için elzemdir. Kimsenin bir diğerine zarar vermediği ütopik bir toplumda, ahlaki sorumluluğun olmayışı hayati bir problem yaratmayacaktır ancak mevcut toplumlarda bir ceza sistemine ihtiyaç olduğu açıktır. Ahlaki sorumluluk atfedilemeyen bireylerin hangi esasa göre cezalandırılacağı ise bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Pereboom söz konusu problemleri aşmak adına özgür iradeden ziyade ceza sistemlerinin işleyişi üzerinde durur. Pereboom'a göre, ceza politikaları cezalandırıcı adalet ekseninde kaldığı müddetçe katı bağdaşmazcılıkla uyumlu olmayacaktır. Bir kişiyi eyleminin yaratıcısı olarak, özgür iradeye sahip göremiyorsak, yaptığı eylem için onu sorumlu tutmanın ve verdiği maddi ya da manevi hasar için cezalandırmanın bir gerekçesi olamaz. Ancak öte yandan toplumda suçluların var olduğu da bir gerçektir ve kişilerin bu suçlulardan korunması gerekmektedir. Pereboom bu nedenle, karantina modelini önerir (2006: 173,174).

> Kolera taşıyan biri karantinaya alındığında, haketmediği bir mahrumiyeti deneyimlemek zorunda bırakılır. Toplum bu mahrumiyetten fayda görür. Kurbanı en kısa zamanda salıverilebilecek kadar tehlikesiz hale getirmek için, toplumun, makul sınırlar içinde, elinden gelen her şeyi yapması bir hakkaniyet meselesidir. Toplum kolera hastalarını karantinaya almakla beraber, vergi yükü artacağı gerekçesiyle karantinadaki hastaya tıbbi yardım sağlamada gönülsüz davranıyorsa, o toplum haksızca davranmış olur. Benzer şekilde, bir suçlu da 'karantinaya alınır' ise, katı bağdaşmazcılığın doğru olduğunu düşündüğümüzde, haketmediği ama toplumun fayda gördüğü bir mahrumiyeti deneyimlemek zorunda bırakılacaktır. Kolera örneğine benzer olarak, suçluyu salıverilebilecek kadar tehlikesiz hale getirmeye çalışmak için toplumun, makul sınırlar içinde, elinden geleni yapması da hakkaniyet meselesidir (2006:178).

Kişinin toplumdan tecrit edilmesi, kişiyi cezalandırmayı amaçlamadığı gibi tek hedefi de toplumu kişiden korumaya çalışmak değildir. Bundan başka tecrit, var olan

bir problemi görünmez kılmayı da hedeflememektedir. Kişiye belli ölçüde sağaltım sağlanması gerektiği Pereboom düşüncesinde çok önemlidir ve bilhassa bu nedenle karantina örneğini kullanmaktadır.

Karantina modeli, aslında, özgür iradenin olup olmamasından bağımsız bir meseledir. Özgür irade bağlamında tartışmaya sokulması da bu nedenle ayrı bir problem alanı açar. Ceza sisteminin reform görme ihtiyacı özgür iradeden ziyade sistemin işlerlik arızalarıyla alakalı bir husustur. Ancak özgür irade bağlamında ele alındığında, Pereboom'un tutarlı olabilmek için kaçınılmaz olarak bağdaşırcılıkla aynı sonuca çıktığını görüyoruz. Bu nedenle pratik açıdan katı bağdaşmazcılığı, bağdaşırcılıktan ayıran fark ortadan kalkıyor.

Buna ek olarak karantina sisteminin birkaç şeyi birlikte varsaydığını görüyoruz. Bunlardan ilki ve elbette en görünür olanı, ahlaki sorumluluk için gereken özgür iradeye sahip olunmadığından ötürü kişilerin davranışlarının sorumluluğunu üstlenemeyecekleri varsayımıdır. Bu durumda kişinin suç işlemesi yalnızca sürecin kişiyi taşıdığı sonuçlardan biridir. Bu esasla kişiyi cezalandırmanın haklı bir gerekçesi yoktur; toplumun kişiden korunması dışında. Kişi, zihinsel süreçlerinin toplumla uylaşır hale getirilmesi için rehabilite edilmeye çalışılmalıdır. Varsayımlardan ikincisi bu noktada ortaya çıkar, o da kişilerin, herhangi bir arazları olmaması halinde; 'normal' olmaları halinde, rasyonel varlıklar olduğuna dair örtük varsayımdır. Buna göre kişi, herhangi bir kalıcı hasarı yoksa, rehabilitasyon sonrasında rasyonel süreçlerini işletebilecek ve böylece toplumla uyumunu sağlayabilecektir. Problem rasyonalitenin, rehabilitasyonun dayanağı olmasında ortaya çıkacaktır. Her suçlu rasyonel süreçleri yanlış çalışan kişi değildir. Kaldı ki Pereboom'un evreninde rastlantısallık, eylemlerin ortaya çıkışında büyük bir rol oynamaktadır. Bu rastlantısallığın rehabilitasyon sürecinde de devam etmesinin önünde bir engel yoktur. Bu noktada bir örtük varsayım daha ortaya çıkar; rehabilitasyon süreçlerinin de rasyonel varlıkların *kontrolünde* olması. Oysa eylemler için failliğe çok küçük bir alan kalan bir sistemde, rehabilitasyon sürecinin de büyük ölçüde önceki belirlenimlerimiz, kişisel tarihimiz ve büyük miktarda rastlantı tarafından belirleneceği düşünülürse, rehabilitasyonun sonucunun kişiyi toplum için tehlikesiz hale getireceği yönünde de bir beklentiyi tutarlı biçimde gerekçelendiremeyiz. Bu da sistemin en büyük dayanağı olan sağaltımı tehlikeye atar.

2.3. Bağdaşırcı Teoriler

Ilımlı determinizm olarak da anılan bu fikrin ilk temsilcisi Thomas Hobbes olarak anılır. Bağdaşırcılık, en genel anlamıyla, geçmiş olaylar ve doğa yasaları göz önüne alındığında bir eylemin hem belirlenmiş hem de özgür olduğunun çelişik olmadığını iddia eden argümandır (Campbell, O'Rourke, & Shier, 2004: 231). Ancak bağdaşırcı teorilerin tamamı özgürlük-determinizm uçları arasında çeşitli pozisyonlarda yer aldıkları için oldukça geniş bir düşünce yelpazesi sunarlar. Galen Strawson, bu yelpaze içindeki bağdaşırcı teorilerin argümanlarını şu biçimde sıralar:

> (i). Determinizm (D) doğrudur, D özgür olmadığımızı ifade etmez ancak aslında özgür değilizdir.
>
> (ii). D doğrudur, D özgür olmadığımızı ifade etmez ancak özgür olup olmadığımız ispat edilmemiştir.
>
> (iii). D doğrudur ve özgürüzdür.
>
> (iv). D doğrudur, özgürüzdür ve özgür olmamız D'nin doğru olmasını gerektirir.
>
> (v). D doğru olsun ya da olmasın, her durumda özgürüzdür.
>
> (vi). D doğru değildir ancak özgürüzdür ve D doğru olsaydı bile özgür olurduk.
>
> (vii). D doğru değildir, özgür değilizdir, ancak D özgürlük ile yine de bağdaşır (Strawson G, 2013: 5).

Bu fikirlerden herhangi biri bağdaşırcı bir teori tarafından savunulabilir.

Bu fikirlerin çeşitliliği ışığında bağdaşırcılığı sınıflandırmanın oldukça güç olduğu görülecektir. Bunun sebeplerinden ilki, bağdaşırcı teorilerin, özgür irade teorileri arasında sayıca çoğunluğa sahip olmasıdır. Savunucularının çokluğu ve literatürünün çoğunlukla, gelen itirazlara göre şekillenmesi bağdaşırcılık düşünürlerini sistemli bir sınıflandırma içinde anlamayı güçleştirmektedir. Sınıflandırma güçlüğünün ikinci sebebi, günümüzde halen en popüler görüş olan bağdaşırcılığın, ortaya çıktığı günden beri, argümanlarının dayandığı kaynaklar bakımından pek çok değişim geçirmiş olmasıdır. Bu değişimler sonucunda, bilişsel fenomenoloji, sinirbilim, sosyal psikoloji gibi alanlar bağdaşırcı teorilerin sıklıkla kaynağını aldığı alanlar olmuştur. Bu da özellikle konunun sınırlandırması güçlüğünü doğurmaktadır. Bundan ötürü burada kabaca bir ayrım yaparak bağdaşırcı teorileri klasik bağdaşırcılık ve çağdaş bağdaşırcılık olmak üzere ikiye ayırdım.

2.3.1. Klasik Bağdaşırcılık

Modern dönemde Hobbes, Hume ve Mill tarafından geliştirilen klasik bağdaşırcı teoriler temelde bu problemin dayandığı iki kavramın yanlış anlaşılmış olmasına dayanırlar: ya özgürlükten anladığımız şey yanlıştır ya da determinizmden anladığımız şey. Bağdaşırcılığın bu türlü anlaşılmasına 'klasik bağdaşırcılık' ismini veren Gary Watson olmuştur (Kane, 2002).

Özgürlükten anlaşılan şeyin yanlış olmasının nedeni özgürlüğe, sahip olduğundan daha derin bir anlam yüklenmesinden kaynaklanır. Özgürlük, klasik bağdaşırcılıkta basitçe kısıtlamanın olmaması anlamına gelir. Bu daha *sığ* olarak niteleyebileceğimiz özgürlük anlayışında kişi, ilk olarak bir şeyi yapabilme kudretine sahipse, ikinci olarak da istediği şeyi yapabilmesinin önünde fiilen bir engel yok ise özgürdür.

> Özgürlük veya hürriyet tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir. Çünkü, dışsal bir varlığın engellemesiyle belirlenen belirli bir mekanın dışına çıkamayacak şekilde bağlanmış veya kuşatılmış herhangi bir şey için, onun daha öteye gitme özgürlüğü olmadığını söyleriz. Aynı şekilde, duvarlar veya zincirlerle hapsedildiklerinde veya kısıtlandıklarında canlı varlıklar için; ve setler veya kapalı bir yerde tutulan ve, eğer öylece tutulmasaydı, daha büyük bir alana yayılacak olan su için de, bu engeller olmasaydı hareket edecekleri tarzda hareket etme özgürlüğünde olmadıklarını söyleriz…Özgür bir insan, gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir." (Hobbes, 2007: 115,116).

Açıkça görülmektedir ki Hobbes'un anladığı biçimiyle özgürlük, ne doğanın işleyişinden bağımsız ne de insanın kapasitesinin dışındadır. Özgür olmak basitçe dışsal herhangi bir faktörün kısıtlamasına bağlı olmamak demektir: "Özgür irade sözünden, iradenin, isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır; şu anlamda ki o kişi, yapmak istediği, arzu ettiği veya eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz" (Hobbes, 2007: 115).

Klasik bağdaşırcılık teorilerinde determinizm de tıpkı özgürlüğün incelemesinde olduğu gibi bir değerlendirmeye tabi tutulur. Mill'de bu değerlendirmenin, doğanın 'eşzamanlılık' (simultaneity) ve 'ardıllık' (succession) ilkelerine göre işlemesi bağlamında, her şeyin birlikte var olduğu bir fenomenle ilişki içinde olduğu, ve bazı olayların bir diğerini takip ettiği ön kabulüyle ele alındığını görüyoruz (Mill, 1867, s:

194). Buna göre determinizm, insan eylemlerinin olacak şeyler üzerinde hiçbir etkisi olmadığı fikri olarak anlaşılmaz, bu düşünce fatalizmle karşılaştırılarak determinizm savunusu yapılır:

> Bir fatalist, ne olacaksa, onu oluşturan nedenlerin şaşmaz sonucu olarak meydana geleceğine (ki bu belirlenimci doktrindir) ve buna ek olarak çabanın faydasız olduğuna, ne kadar önlemeye çabalarsak çabalayalım olacak olanın zaten olacağına inanır (ya da yarı yarıya buna inanır zira hiç kimse tutarlı bir fatalist değildir). Eylemlerimizin, karakterimizin sonucu olduğuna ve karakterimizin de teşekkülümüzün, eğitimimizin, koşullarımızın sonucu olduğuna inanan bir belirlenimci, eylemleri hususunda fatalist olmaya, doğasının öyle olduğuna, eğitiminin ve koşullarının karakterini şekillendirmiş olduğuna, belli şekilde hissetmesinin ve davranmasının önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğine inanmaya meyyaldir...karakteri onun için şekillendirilmiştir, onun tarafından değil, bu nedenle başka türlü olmayı dilemesinin bir faydası yoktur; değiştirmek elinden gelmez. Fakat bu büyük bir hatadır. Belli bir ölçüde karakterini değiştirmeye gücü vardır...Karakteri şartları tarafından şekillendirilmiştir ancak karakterini belli şekilde biçimlendirme arzusu da o şartlardan biridir ve kesinlikle en az etkili olanı değildir (Mill, 1867: 484,485).

Mill'in bilhassa fatalizm ile determinizm ayrımı üzerinde durduğunu görüyoruz. Özellikle fatalizm, olacak şeylerin tümüyle bizden bağımsız gerçekleşeceğini ve dahası biz ne yaparsak yapalım, çabanın beyhude olduğunu söylemesiyle kolaylıkla sarsılabilir bir pozisyonda yer almaktadır; özellikle insanlık olarak enerjimizin büyük kısmını gelecek planlamasına ayırdığımızı ve planlamalarımızla gerçeğin büyük ölçüde örtüştüğünü, bu öngörü ve planlama becerisi sayesinde de olabilecek pek çok durumdan kaçınabildiğimizi düşünürsek. Bu anlamda klasik bağdaşırcılık, kişinin mevcut şartlarının kısıtlayıcılığı dâhilinde de olsa, önünde istediği şeyi yapmasına bir engel yoksa istediği biçimde eyleyebileceğini ve bunun genel olarak determinizmle ve özel olarak da kişisel tarihimizin belirleyiciliğiyle çelişmediğini düşünür. Ancak bu tip bir özgürlük ve görece belirlenmişlik, özgür irade için, insanın belirlenmişliğinin dışına çıkıp, iradesi doğrultusunda eylemesi için yeterli midir? Daha 'derin' bir özgürlük fikrine ihtiyaç var mıdır?

Klasik bağdaşırcılık, ilerleyen zamanlarda da, bilhassa bilimlerin verilerini reddetmeden insanın failliğini korumak isteyen düşünürlerin sıklıkla başvurdukları bir teori olmuştur. Ancak klasik bağdaşırcılığa yönelik iki köklü itiraz sayabiliriz. Bunlardan biri Peter van Inwagen'ın ortaya koyduğu 'Sonuç Argümanı' (conseuence argument) bir diğeri de Harry Frankfurt'un 'Alternatif Olasılıklar İlkesi'ne (principle

of alternate possibilities – PAP) karşı yönelttiği argümandır. Her iki argüman da 'başka türlü yapabilme' fikrine yöneltilmiştir.

van Inwagen'ın sonuç argümanı, determinizm ile özgür iradenin bir arada var olamayacağına yönelik bir bağdaşmazcı argümandır, "eğer determinizm doğru ise, uzak geçmiş ve doğa yasaları her bir eylemimizi zorunlu kılar. Ne geçmiş ne de doğa yasaları bize bağlı değildir. Bu nedenle, eğer determinizm doğru ise eylemimiz bize bağlı değildir" (Gustafsson, 2020) biçiminde özetlenebilir. Yani determinizm doğru ise ve özgür iradenin temeli başka türlü yapabilmeye dayandırılacaksa, başka türlü eyleyebilme imkanı ortadan kalktığında, özgür irade de ortadan kalkacaktır. Argümanın tam hali şu biçimde işler (Kane, 2005: 23,24):

(i) Geçmişi değiştirmek için elimizden bir şey gelmez.

(ii) Doğa yasalarını değiştirmek için elimizden bir şey gelmez.

(iii) Geçmişi ve doğa yasalarını değiştirmek için elimizden bir şey gelmez.

Ancak eğer determinizm doğru ise,

(iv) Şimdiki eylemlerimiz geçmişin ve doğa yasalarının zaruri sonuçlarıdır.

O halde, eğer determinizm doğru ise,

(v) Şimdiki eylemlerimizin geçmişin ve doğa yasalarının zaruri sonuçları olduğu gerçeği hususunda elimizden bir şey gelmez.

iii., v. ve iv. adımlar gereğince,

(vi) Şimdiki eylemlerimizin meydana gelmesi gerçeği hususunda elimizden bir şey gelmez.

Argümana baktığımızda birinci ve ikinci maddelerin, özgür irade hususunda hangi pozisyonda yer alırlarsa alsınlar, tüm düşünürler tarafından reddedilemez olduğu aşikardır. Geçmiş artık *donuktur* ve geçmişe dair hiçbir şeyin değiştirilmesi mümkün değildir. Öte yandan doğa yasaları da insandan bağımsız işlemektedir. İnsanlık bir anda dünya üzerinden tümüyle yok olsa da, doğa yasaları varlığını sürdürmeye devam edecektir. Üçüncü argüman birinci ve ikinci argümanların doğal sonucudur. Dördüncü argüman ise determinizmin varlığını ön kabul olarak almaya ek olarak, geçmişin ve doğa yasalarını, şimdiki eylemlerimizin zorunlu nedeni kılmaktadır. Bu esas doğrultusunda, mevcut eylemlerimiz (altıncı madde) olduğu halden başka türlü olmuş olma imkânına hiç sahip olmamıştır, olmayacaktır.

van Inwagen, ilk iki maddenin *alfa kuralını*, beşinci ve altıncı maddelerin ise *beta kuralını* oluşturduğunu, beta kuralını kabul eden birinin bağdaşmazcı olması

gerektiğini ve bağdaşmazcı olan birinin de beta kuralını kabul etmesi gerektiğini ifade eder (1989). Beta kuralı şu biçimde ifade edilebilir: "Eğer kimsenin X'i değiştirmek için yapabileceği bir şey yoksa ve kimsenin X'in, Y'nin zorunlu sonucu olduğu gerçeğini değiştirmek için yapabileceği bir şey yoksa o halde, kimsenin Y'yi değiştirmek için yapabileceği bir şey yoktur. Beta kuralı, 'Etkisizliğin Aktarımı Prensibi' (Transfer of Powerlessness Principle) olarak adlandırılmıştır" (Kane, 2005: 25).

Klasik bağdaşırcılığın temel fikri, determinizmin var olduğu ancak bu determinist dünya içinde insanı özgür bir fail yapacak niteliklerin ortadan kalkmayacağı, bu nedenle de determinizm ile özgür iradenin, birinin varlığında diğerinin ortadan kalkacağı iki kavram gibi anlaşılmaması gerektiği üzerine kuruluydu. Ancak sonuç argümanı, determinizme bir fatalizm eklemeden, determinizm ve özgür iradenin bağdaşmazlığını göstermesi bakımından oldukça etkili olmuştur. Bu nedenle bağdaşırcılık savunucuları argümanı '-ebilme' (*can*), 'gücü olma', 'etkisi olma' gibi kelimelerin anlam içeriklerini yeniden tanımlayarak savunmaya gayret etmişlerdir. Ancak, libertaryen teorilerde de değinildiği üzere bu tip bir savunma, kişinin tüm diğer şartlar aynı kaldığında farkı eylem sergileyebilmesinin gerekliliği gibi çok temel bir probleme yol açması bakımından bağdaşırcı teoriler için pek kurtarıcı olmamıştır.

Harry Frankfurt, 'Alternatif Olasılıklar İlkesi'ne yönelttiği itirazla, ahlaki sorumluluk için başka türlü yapabilme prensibine ihtiyaç duyulmadığını göstermeye gayret etmiştir: "alternatif olasılıklar ilkesi yanlıştır. Bir kişi başka türlü davranamayacak olsa bile yaptıklarından ahlaki olarak pekâlâ sorumlu olabilir" (Frankfurt, 1969). Frankfurt'un bu fikrini netleştirmek için ortaya koyduğu argümanlar, 'Frankfurt tarzı argümanlar' (*Frankfurt style arguments*) olarak literatüre geçmiştir ve günümüzde bu tarz halen popülerdir.

Frankfurt'un orijinal argümanı şöyledir:

> Jones, kendince sebeplerden ötürü, bir şey yapmaya karar verir, daha sonra birisi onu, Jones tam da karar verdiği şeyi yapmazsa, çok sert bir cezayla tehdit eder (ceza, her makul insanın tehdide boyun eğeceği kadar serttir) ve Jones o şeyi yapar. Jones'u yaptığı şeyden ahlaki olarak sorumlu tutacak mıyız? Bence bu, onu kendi kararında ve tehdit tarafından onu harekete götüren durumda nelerin rol oynadığına bağlıdır" (Frankfurt, 1969).

Frankfurt, bu örnek üzerinden Jones'a farklı senaryolarda ahlaki sorumluluk yüklenip yüklenemeyeceğini sorgular.

İlk senaryo, Jones'un örneğin gerektirdiği türden makul biri olmayışı üzerinedir. Tehdidin, Jones üzerinde bir etkisi yoktur, Jones kim ne derse desin kafasına koyduğunu yapan biridir ve tehdit olsa da olmasa da yapacağı şeyi yapacaktır. İkinci senaryoda Jones tehdide karşı fazlasıyla duyarlıdır. Bu nedenle tehdit onu tümüyle alt üst edecek ve Jones yapmayı düşündüğü şeyi yapacaktır. Burada akılda tutulması gereken husus Jones'un ilk etapta yapmayı planladığı şey ile tehdit eden kişinin yapılmasını istediği şeyin aynı olmasıdır. Üçüncü senaryoda Jones'un tehditten etkilenmekle birlikte ikinci senaryodaki kadar travmatize olmaması üzerinedir. Bu senaryoda Jones, yapmak istediği şey ile tehdit eden tarafından yapılması istenen şey örtüşmemesi durumunda tehdide boyun eğecektir ancak eyleminin sebebi tehdit edilmiş olması değil o eylemi zaten yapmak istemesidir. Bu durumların hangilerinde ve neye dayanarak Jones eyleminden ahlaki olarak sorumlu tutulabilir?

İlk iki senaryoda Jones'u davranışlarının ahlaki sorumluluk sahasına girip girmediğine karar vermekte pek zorlanmıyoruz. İlk senaryoda zorlamanın kişi üzerinde bir etkisi yok, o nedenle eylemini belirlemede bir faktör değil. İkinci senaryoda ise açıkça zorlama var. Bu şekilde bir zorlama karşısında kişiyi ahlaki olarak sorumlu tutmak mümkün değil. Ancak üçüncü senaryo daha karmaşık, karar vermek çok kolay değil. Çünkü üçüncü senaryoda fail tehdit edildiğinde, hali hazırda yapmak istediği şeyden başka bir şey yapması yönünde tehdit edilmiş olsaydı tehdide duyarlı olduğu için muhtemelen başka türlü davranacaktı. Ancak başka türlü davranmış olması yani eyleminin, kararından başka türlü olması onu eyleminden ahlaki olarak sorumlu tutmamıza imkân sağlamayacaktı. Başka türlü eyleyebildiği halde, eyleminden sorumlu olmayacaktı. Benzer şekilde yapmak istediği şey ile yapması üzere tehdit edildiği şey örtüştüğünde de, kararından başka türlü davranması, tehdit edilmiş olması nedeniyle, mümkün değildi. Frankfurt'un burada göstermeye çalıştığı şey bir kişinin eylemlerinden sorumlu olup olmadığına bakarken, özgür iradenin varlığı için ön koşul olan başka türlü davranıp davranamayacaklarından ziyade kişiyi o davranışa sürükleyen faktörleri öncelikli olarak değerlendirdiğimizdir. Jones'un, üçüncü senaryo dâhilinde kararını aldığı eylemi tehdit nedeniyle gerçekleştirirse eyleminden sorumlu olmadığını; tehditten bağımsız gerçekleştirirse de

eyleminden ahlaken sorumlu olduğunu çıkarsamamız tam olarak da bu nedenledir. Peki, Jones'un tehdide boyun eğmemek gibi bir seçeneği var mıydı? Bu soru, 'hayır yoktu çünkü Jones'un karakteri bu tip bir tehdide karşı gelecek yapıda değildi' olarak cevaplandığında Jones'un mecburen belli bir şekilde davrandığı, başka türlü eyleme seçeneği olsaydı, başka türlü bir karakteri olsaydı, başka türlü eyleyebileceği sonucuna davetiye çıkarttığından alternatif olasılıklar ilkesi halen sağlam görünmektedir. Bu nedenle Frankfurt, dördüncü bir senaryo ekler:

> "Farz edelim ki birisi – mesela Black – Jones'un belli bir eylemde bulunmasını istesin. Black, istediğini elde edebilmek için ne gerekiyorsa yapmaya hazır olmakla beraber gereksiz yere elini açık etmeyi de istemiyor olsun. Bu nedenle Black, Jones ne yapacağı konusunda karar verene kadar bekler ve Jones'un kendi istediği şey dışında bir şey yapacağı açık hale gelinceye kadar (Black bu tip şeyleri anlamada çok iyidir) harekete geçmez. Eğer Jones'un kendi istediği şey dışında bir şey yapacağı açık hale gelirse, Black gerekli adımları atarak, Jones'un kendi istediği şeyi yapmaya karar vermesini ve yapmasını sağlar. Jones'un ilk eğilimleri ve tercihleri ne olursa olsun Black istediğini alacaktır (1969).

Frankfurt, dördüncü senaryo eklemesiyle, kişinin başka türlü eyleyebilme imkânı olsa bile, bu, kişinin eyleminden sorumlu tutulmasını garanti etmeye yetecek bir faktör olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bu manada özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun dayanağı, farklı biçimde eyleme seçeneklerinin varlığından başka bir şeyde aranmalıdır.

2.3.2. Çağdaş Bağdaşırcılık

Klasik bağdaşırcılığın, bilhassa van Inwagen'ın 'Sonuç Argümanı' ve Frankfurt'un 'Alternatif Olanaklar İlkesi' itirazları ve bu itirazların gerek kendi çağdaşları gerekse sonraki düşünürler tarafından geliştirilmesiyle klasik bağdaşırcılığın gitgide savunmasız kalması ve bazı açmazların ortaya çıkması sonucunda, çağdaş bağdaşırcılar özgür iradeyi bilhassa, bir alternatif olasılıklara ya da başka türlü eyleyebilme gücüne dayandırmamayı tercih etmişlerdir. Özgür iradenin dayanağı, klasik bağdaşırcılık savunularının aksine ve klasik bağdaşırcılığa gelen itirazların etkisine paralel olarak, kişinin bilişsel süreçlerini içermeye başlamıştır.

Bu tip bir girişimde bulunanlardan biri olarak Peter Frederick Strawson, özgür iradeyi determinizmle olan ilişkisinden çıkararak anlamaya gayret etmiştir. Reaktif ve objektif tutum ayrımı yapar: "reaktif tutumlar (*reactive attitudes*) temelde, başkalarının iyi niyet, kötü niyet ya da umursamazlığa yönelik, kendi tutumlarında ve

eylemlerinde sergiledikleri doğal insan tepkileridir…objektif tutumlar (*objective attitudes*) ise, kişiler-arası insan ilişkilerinde olan gücenme, minnettarlık, affetme, kızgınlık ya da bazen insanların birbirlerine karşılıklı duydukları türden bir sevgi içermez" (2008: 10,11). Strawson'ın temel fikri ahlaki sorumluluğun beşiğinin bu tutumlar olduğudur. Çünkü insanları eylemlerinden ahlaki olarak sorumlu tutmanın anlamı bu tutumlarda yatar; insanlar olarak bu tutumlarla yaşıyoruz ve diğer insanların davranışlarını değerlendirmede bu tutumları kullanıyoruz. Bir kişinin yaptığı eylemden sorumlu olup olmadığını değerlendirirken, sadece dış nedenleri değerlendirip, 'başka türlü yapabilir miydi' ya da 'davranışları kendisi dışındaki faktörler tarafından ne ölçüde belirlenmişti' gibi üçüncü parti tavırlar yerine öfke, beğeni, suçluluk gibi duygu içeren tutumlarla olaylara doğrudan yaklaşıyoruz. Elbette daha nötr olarak değerlendirebileceğimiz objektif tutumlara da sahip olduğumuz durumlar mevcut oluyor. Strawson bu durumları, kişiyi olayların içinde bir nesne, eğitilecek, iyileştirilecek ya da idare edilecek bir nesne olarak gördüğümüz durumlar olarak tasvir ediyor. Örneğin akli dengesi yerinde olmayan insanlara bu biçimde davranırız. Ancak determinizm doğru ise, insanlara karşı reaktif tutum sürdürmenin bir anlamı kalacak mıdır?

Strawson deterministleri iki ana gruba ayırır; optimistler, pesimistler. İlk grup, optimist deterministler, bağdaşırcılık savunucularıdır. Bu gruba göre, ahlaki sorumluluk kişinin kendi davranışlarını düzenlemesinde yatar ve determinizm doğru olsa bile, davranışlarımızı düzenlemenin, yaşamımız açısından büyük önemi ve yararı olduğundan, kişileri davranışlarından sorumlu tutmak gereklidir. Diğer yandan pesimist deterministler, bağdaşmazcı teorinin savunucuları olarak kişiye ahlaki sorumluluk yüklemek için yalnızca davranış düzenlemenin yeterli olmadığını, eğer kişiyi nedenselliğin dışına çıkaracak bir faktör olmazsa ahlaki sorumluluk atfetmenin de mümkün olmayacağını düşünürler. Strawson kendi namına ne optimist ne de pesimist tavrı tam olarak benimser. Basitçe davranış düzenleme Strwason'a göre ahlaki sorumluluğun kilit noktasını kaçırmakla beraber, ahlaki sorumluluğun bu kilit noktası, kişiyi nedenselliğin dışına çıkarabilecek bir özgürlüğün icadında da yatmaz. Bu nedenle determinizm doğru olsa bile reaktif tutumlarımızı terk etmeyi denemek Strawson'a göre boşa çabadır. Çünkü determinizm doğru olsa bile yaşamaya devam edeceğiz ve eğer reaktif tutumlarımızın bir anlamı yok ise, tümüyle objektif tutumlarla hayatımızı sürdürmemiz gerekecektir ancak "İnsanlar-arası tutumlarda süreklilik

arzeden bir nesnellik ve bunun getireceği tecrit insanların muktedir olduğu bir şey değildir, teorik zemini genel bir hakikat olsa bile" (Strawson P. F., 2008: 12). Bildiğimiz anlamda insanca yaşamaktan vazgeçmeden, bu tutumlarımızdan da vazgeçemeyeceğimize göre determinizm ile bağdaşan bir teori geliştirmemiz gerekmektedir.

Strawson'ın reaktif tutumları, genel bağdaşırcı çizgiden kopuşuyla oldukça dikkat çekmiş ve literatürdeki etkisi geniş olmuştur. Strawson'ın kişinin bilişsel iç süreçlerine yaptığı vurgu ve özgür iradenin genel olarak neden önemli olduğuna dair ve neden insana bir özgür irade atfetmek gerektiği ekseninde bir bakış açısı geliştirmesiyle, insana ilişkin daha bütünleşik ve daha zengin bir bakış açısı benimsemek kendisinden sonraki bağdaşırcılık savunucuları için de önemli olmuştur.

Strawson'un reaktif tutumlarına benzer bir başka kopuş da Frankfurt'tan gelmiştir. Harry G. Frankfurt da, klasik bağdaşırcılığın gereği olarak savunulan alternatif olasılıklar ilkesine yönelttiği eleştirilere binaen bir irade teorisi geliştirmiştir. Frankfurt'un bağdaşırcı teorisi insanı insan yapan şeyin ne olduğunu belirlemeye dayanır. Frankfurt'un bu soruya verdiği cevap iradedir (Frankfurt, 1971). Seçim yapmak tek başına insanı insan yapan şey değildir çünkü hayvanların da seçim kabiliyeti vardır. Ancak insanı diğer varlıklardan ayıran şey, Frankfurt'un terimiyle 'ikinci dereceden istekler' (*second order desires*)[7] oluşturabilme kapasitesidir. Birinci dereceden istekler – bunlar basit isteklerdir – hem hayvanlarda hem de insanlarda görülür. Ancak ikinci dereceden isteklerin ayırıcı niteliği, reflektif öz değerlendirmedir (*reflective self-evaluation*) bu da sadece insanlarda bulunan bir kapasitedir.

Frankfurt'taki gibi bir kategorik sıralamayı içeren 'hiyerarşik' modeller, *mesh* teoriler şemsiyesi altında toplanır. "...kişilerin psikolojik süreçlerinin...ilgili içerikleri ahenkli bir biçimde birbirine eklemlendiğinde (*mesh*), kişi bir engel olmadan eylemiş olur; eylemleri ve istekleri ya da onlara sebep olan niyetleri, kişinin kendi failliğini ifasının özgür sonucudur. Bu tip her teori '*mesh* teori' olarak adlandırılır" (Kane, 2011: 177).

---

[7] Frankfurt, '*desire*' ile '*want*' terimlerini dil kolaylığı olması açısından birbirlerinin yerine kullandığını ifade ediyor. '*He wants his wants*' (isteklerini ister) gibi cümlelerde anlam kargaşası olacağı için. Ancak Türkçede böyle bir sorun olmayacağından, 'arzu' gibi psikanaliz çağrışımlı ve yanıltıcı olabilecek bir terim yerine 'istek' kelimesi kullanılmıştır.

Frankfurt'un hiyerarşik modelini anlamak için öncelikle iradeden ne anladığını görmek gerekir. Frankfurt'a göre, irade, insanı belli bir şekilde davranmaya yönelten eğilim değildir. İrade kendi ifadesini, eylemin gerçekleştirilmesinde bulur. Frankfurt buna, fiili istek (*effective desire*) ismini verir. Bu açıdan, bir kişinin ikinci dereceden isteği iki biçimde oluşur; kişi ya bir şeyi istemeyi istiyordur ya da bir isteğinin iradesi olmasını istiyordur. Fankfurt bu ikinci türden isteğe, "ikinci dereceden istemler" (*second order volitions*) ismini vermiştir (Frankfurt, 1971). İkinci dereceden istemler de kişi (*person*) olmanın asli niteliğidir çünkü bir varlık genel olarak ikinci dereceden isteklere sahip olmakla beraber, ikinci dereceden isteme sahip olmayabilir. Frankfurt bu gruba girenlere 'kayıtsızlar' (*wantons*)[8] ismini verir. Bu gruptakiler, birinci derecedeki isteklerinden hangisinin iradeleri olacağını, ikinci dereceden istekleri olsun ya da olmasın umursamazlar. İnsan olmayan tüm hayvanlar ve küçük çocuklar kayıtsızlar grubuna girer:

> Kayıtsızın asli karakteri, iradesini umursamamasıdır. İstekleri, o istekler tarafından mı yoksa başka istekler tarafından mı hareket ettirilme tercihi olmaksızın onu belli şeyler yapmaya götürür...Kayıtsızlık akıl yürütememek ya da yapmak istediği şeyi nasıl yapacağı üzerine kafa yoramamak gibi unsurları içermez. Rasyonel kayıtsızı, diğer rasyonel faillerden ayıran, kayıtsızın kendi isteklerinin istenebilirliğiyle ilgilenmiyor oluşudur. İradesinin ne olacağı sorusunu yok sayar. En güçlü eğiliminin getirdiği eylemin peşine düşmekle kalmaz, eğiliminin hangisinin en güçlü olduğuna kayıtsızdır" (Frankfurt, 1971).

Bu tanım ışığında kayıtsızın kendi seçim süreçlerine kör olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Frankfurt kayıtsızların daha iyi anlaşılması için bir örnek verir. Örnek uyarınca iki madde bağımlısı olduğu farz edilir. Bunlardan ilki, sürekli olarak bağımlılığından kurtulmaya çalışan, sürekli bunu deneyen fakat ne kadar çabalarsa çabalasın sürekli başarısız olan bir bağımlıdır; birinci dereceden istekleri yani basit istekleri çatışma halindedir, bir isteği maddeyi kullanmak bir diğer isteği kullanmamaktır. Ancak ikinci isteğini iradesine taşıyamamaktadır. Diğer bağımlı bir kayıtsızdır. Birinci derece isteklerinin sonucu olarak maddeye bağımlıdır, maddeyi bulmakta güçlük çekerse elbette aklını kullanıp erişime sağlamanın yolları üzerine kafa yoracaktır ancak birinci derece isteklerinin iradesini yani etkin isteklerini bu

[8]*Wanton* kelimesi köken olarak, 'asi, disiplinsiz' anlamları taşıyan, Ortaçağ İngilizcesinden *'wantowen*'; *wan* (kötü) + [eski İngilizceden] *togen* (eğitilmiş) kelimesinden gelmektedir. Türkçeye 'serkeş' olarak çevrilmesi uygundur. Ancak Frankfurt'un kastettiği *wanton,* dik kafalılık, asilik gibi anlamları değil, umursamazlık anlamı içerdiğinden kelimenin 'kayıtsız' olarak çevirisi tercih edilmiştir.

şekilde biçimlendirmesini isteyip istemediğini sorgulamaz. Bu bakımdan hayvandan farkı da yoktur (Frankfurt, 1971).

Kayıtsızları hayvanlardan farksız tutmasının da işaret ettiği üzere Frankfurt özgür iradeyi yalnızca ikinci dereceden istemi olan varlıklara tahsis eder. Bu nokta, Frankfurt'un klasik bağdaşırcılıktan ayrıldığı noktadır. Bahsedildiği üzere, klasik bağdaşırcılıkta özgürlük, kişinin istediği şeyi yapması olarak anlaşılıyordu. Ancak Frankfurt'a göre, bu özgürlük, kişiye ayırıcı niteliğini verebilecek bir özgürlük değildir; yalnızca davranışının özgürlüğünü içerir. Daha önce de bahsedildiği gibi daha *derin* bir özgürlüğün arayışında olan Frankfurt'a göre asıl özgürlük, iradenin özgürlüğüdür. Özgürlük böyle anlaşıldığında, insanın eylemleri sınırlı olsa bile iradesinin özgürlüğü zarar görmeyecektir: "Bir insanın iradesinin özgür olup olmadığını sorduğumuzda, birinci dereceden isteklerini eyleme dönüştürüp dönüştüremediğini sormayız. Yani istediği biçimde davranıp davranamadığını. İradesinin özgür olup olmadığı sorusu, yaptığı şeyle yapmak istediği şeyin arasındaki ilişki sorusu değildir...istediği şeyi istemekte özgür olup olmadığıdır" (Frankfurt, 1971).

Frankfurt'un teorisindeki temel problem, kişinin bir şeyi istediğini istemesini bilmesini sağlayan şeyin ne olduğunun açık olmayışıdır. Kişinin başka türlü eyleyebilmesi için gereken özgürlük sadece davranış için gereken basit bir özgürlük iken, kişinin istediği şeyi istemesini sağlayacak türden bir özgürlüğün nasıl garanti altına alınacağı açık değildir. Teori çok kolaylıkla, *başka türlü eylemeyi isteyebilecek olsaydı isterdi* bataklığına çekilebilir gibi gözükmektedir.

Özgür irade tartışmalarında pek çok kez çeşitli varyasyonları kullanılmış bir örnek durumu daha anlaşılır hale getirecektir. Cansu bir çocukluk travması sonucu sarı tüylü köpeklere dokunamamaktadır. Bu durumdan haberdar olmayan dayısı, Cansu'ya doğum gününde biri sarı diğeri siyah tüylü olmak üzere iki yavru köpek getirir. Cansu sahiplenmek üzere istediği yavruyu seçebilecektir. Duruma çok sevinen Cansu, mutlu mesut, siyah tüylü köpeği seçer ve seçimi üzerine de hiç düşünmez (McKenna & Coates, 2020). Burada mesele şudur: başka türlü eyleyebilecek olma prensibinden bakıldığında, Cansu'nun davranışının özgür iradesinden doğduğu söylenebilir çünkü önünde iki seçenek vardır ve biri yerine diğerini seçmesi için üzerinde hiçbir fiziksel baskı ya da birini seçmesine engel olabilecek kısıtlama yoktur. Ancak çocukluk

travması göz önünde bulundurulduğunda, Cansu'nun sarı tüylü köpeği seçemeyeceği açıktır. Buraya kadar Frankfurt'un, özgür iradenin temeli için alternatif olasılıklar ilkesini neden seçmediğini anlayabiliyoruz; Cansu istediğini istemekte özgür değildir. Ancak senaryoyu - Frankfurt tarzına paralel biçimde – değiştirdiğimizde durum daha karmaşık hale gelebiliyor. Diyelim ki Cansu(1), çocukluk travmasının farkında ve bu farkındalıkla, kendine daha fazla stres de yüklememek adına siyah köpeği seçiyor. Bu durumda, Frankfurt'un hiyerarşisi uyarınca, her ne kadar sarı tüylü köpeğe dokunamamak gibi bir engeli olsa da, yani birinci dereceden istekleri çelişik olsa da (çünkü hem sarı köpeğe dokunmak istemiyor ama hem de böyle bir problemi hiç olmamasını ve dolayısıyla sarı köpeğe dokunabilmeyi istiyor) isteği hiçbir değişikliğe uğramadan aynı sonuca varsa da, ikinci dereceden irade gösterdiği için özgür bir karar vermiş oluyor. Buna karşın Cansu(2), travmasını aşabilmek namına, yaşayacağı tüm stresi göze alarak, sarı köpeği seçtiğinde, travmasının gerektirdiğinin tam tersini sergilemiş oluyor ve birincil dereceden istekleri çelişik olmasına rağmen ikinci dereceden irade gösterdiği için özgür bir karar vermiş oluyor. Cansu(1) ve Cansu(2) arasında, kararları etkileyen faktörler arasındaki fark bu durumda tam olarak ne oluyor? Birinci senaryoda, Cansu'nun davranışı travmatik deneyimi tarafından belirlenmiş gibi gözüküyor. Öte yandan Cansu(2)'nin davranışı da o travmatik deneyimi aşmaya çabalaması tarafından – yani dolaylı olarak travma tarafından - belirlenmiş gibi görünüyor. O travmayı hiç yaşamasaydı belki de sarı köpeği seçmesinin sebebi, sarı renkten hoşlanıyor olmasına bağlanabilirdi. Bu durumda, özgür irade için başka türlü davranabilme koşulu ortadan kalksa bile Cansu(1) ile Cansu(2) arasında belirlenmişlik açısından farkın tam olarak ne olduğunu ve özgürlüğün nerede yattığını belirlemek oldukça güçleşiyor.

2.3.2.1. Sebep duyarlı teoriler (*reason responsiveness*)

Sebebe dayalı teoriler, yukarıda bahsi geçen türden zorluklar karşısında daha tutarlı sistemler oluşturmak amacıyla daha karmaşık yapıları içerecek şekilde tasarlanmıştır. Bu teoriler, isminin de işaret ettiği üzere, ahlaki sorumluluğu, kişilerin bir eylemi sergilemelerine kaynaklık edecek sebeplere duyarlılığına dayandırmaktadır. Fischer ve Ravizza ahlaki sorumluluk için gereken temelin öncelikle kontrol fikrinde bulunabileceğini düşünmektedirler. Bunu açıklamak için Frankfurt tarzı bir argüman öne sürmüşlerdir:

> Diyelim ki Sally otomobil kullanıyor. Otomobil düzgün çalışıyor ve Sally sağa dönmeyi istiyor. Sağa dönme niyetinin sonucu olarak sinyal veriyor, direksiyonu çeviriyor ve dikkatlice aracı sağa yönlendiriyor. Sally'nin otomobili sağa değil de sola döndürme niyetinde de olabileceğini farz ediyoruz. (Böylece, nedensel determinizmin doğru olduğu gibi herhangi bir özel varsayımda bulunmuyoruz.) Ayrıca eğer niyeti öyle olsaydı, direksiyonu sola çevireceğini, otomobilin de sola gideceğini varsayıyoruz. Bu sıradan vakada ise Sally, aracı sağa yönlendiriyor ve otomobilin hareketleri üzerinde belli bir kontrole de sahip. Sally'nin, otomobili gerçekten belirli bir yöne yönlendirdiğinde 'kılavuz kontrol'e (*guidance control*) sahip olduğunu söylüyoruz. Bundan başka Sally'nin otomobili başka bir yöne yönlendirebilecek gücü varsa buna da ' düzenleyici kontrol' *(regulative control*) diyoruz (Fischer & Ravizza, 2000, s. 30,31).

Bu örnekte, kılavuz kontrol ile kişi özgür bir eylem gerçekleştiriyor. Düzenleyici kontrol ise ikili bir gücü barındırıyor: örneği temel alırsak, Sally'nin sağa gitmek istemesindeki kılavuz kontrol ve sağa gitmesindeki kılavuz kontrol, düzenleyici kontrol tarafından içeriliyor.

Fischer ve Ravizza, ahlaki sorumluluk için gereken kontrol tarzının kılavuz kontrol olduğunu iddia etmiştir; kişinin bir şey üzerinde kontrolü olması için alternatif olasılıklara ihtiyacı yoktur. Bunu, örneklerine, Sally'e otomobil kullanmayı öğreten bir eğitmen ekleyerek göstermişlerdir: buna göre Sally ve eğitmen, bir sürücü eğitim aracının içindedirler ve otomobili Sally kullanıyor olmakla beraber, eğitmen istediği anda kontrolü ele alabilmektedir. Eğitmen, Sally'nin sağa dönmesinden memnundur ancak eğer sağa dönmek yerine başka bir şey yapmaya yeltenecek olursa, eğitmen Sally'ye müsaade etmeyecektir. Bu senaryoda Sally, düzenleyici kontrole sahip değildir ancak kılavuz kontrole sahiptir (Fischer & Ravizza, 2000: 32).

Bu biçimde, ahlaki sorumluluk için alternatif olasılıkları zorunlu bir ilke olmaktan çıkarmaya gayret eden Fischer ve Ravizza, kılavuz kontrolün, bir topyekûn kontrol imkânı sunmasa da bu durumun belli ölçüde kontrole sahip olmanın önüne geçmediğini göstermeye çalışmışlardır. İnsanı ya tümüyle her şeyin üzerinde kontrol sahibi olan özgür varlık ya da tümüyle determinizmin kölesi olan mahpus varlık ikileminden öteye geçirmeye gayret etmişlerdir.

Fischer ve Ravizza'ya göre kılavuz kontrolün zeminini ise sebep duyarlılığı (reason responsiveness) oluşturmaktadır. Sebeplere duyarlılığın olmadığı bir durum, örneğin bir hipnoz durumudur. Bir şey yapması yönünde hipnotize edilmiş bir kişi, başka bir şey yapması (ya da basitçe o eylemi yapmaması: hiçbir şey yapmaması) yönündeki sebeplere açık – yani, duyarlı - olmayacaktır. Bu anlamda da hipnozun

etkisindeki kişiye ahlaki sorumluluk yüklenemeyecektir. Buna benzer biçimde, beyni yıkanmış, güçlü ilaçların tesirinde olan, bir biçimde fiziksel olarak direkt beyin manipülasyonu yapılan ya da beyninin bir bölgesinde lezyon olan kişiler de sebeplere duyarlı olmayacakları için ahlaki olarak sorumlu tutulamayacaklardır. Ancak sorumluluğun altını oyacak türden herhangi bir durum yoksa kılavuz kontrol ahlaki sorumluluk yüklemek için yeterli olacaktır (Fischer & Ravizza, 2000: 36).

Bu noktada Fischer ve Ravizza, olası eleştirilerin önüne geçebilmek için iki görüş farkına işaret etmişlerdir. Onlara göre, bir eylemin ahlaki sorumluluğa uygunluğu sorgulanırken, olayın 'aslında' nasıl olduğuna bakılmalıdır, olayın 'alternatif' gidişatına değil. Frankfurt tarzı argümanlar genellikle asimetrik işler; olayın asıl gidişatı bir biçimde vuku bulurken, olayın alternatif gidişatında ahlaki sorumluluğun altını oyacak türden öğeler – psikolojik travmalar, gizil aktörler, manipülasyonlar vb. - yer almaktadır: "Frankfurt argümanlarından çıkarımımız odur ki, ahlaki sorumluluğa yönelik bir 'fail temelli' (*agent based*) yaklaşımdansa, 'işleyiş temelli' (*mechanism based*) bir yaklaşım izlememiz daha iyi olacaktır" (Fischer & Ravizza, 2000: 38).

Söz konusu asimetrinin önüne geçebilmek için işleyiş temelli bir yaklaşım benimseyen Fischer ve Ravizza, kılavuz kontrolün temel için gereken sebep duyarlılıkta, sebeplere ne kadar duyarlı olmalı sorusunu makul ölçüde duyarlı olmakla karşılamışlardır. Makul ölçüde duyarlı olmak, güçlü bir şekilde duyarlı olmakla zayıf bir şekilde duyarlı olmanın arasında yer alır. Güçlü biçimde duyarlı olmak, faile sahip olamayacağı türden bir kapasite aktarılmasını gerekir. Bu kapasite hem olası tüm sebepleri bilmeyi hem de bu *tüm* sebeplerin eyleminin yönünü değiştirecek eşiği geçmelerini gerektirmektedir. Öyle ki herhangi bir sebep kolaylıkla davranışın değişikliğine neden olabilecektir. Öte yandan zayıf duyarlılık, sebep ve eylem arasında daha serbest bir ilişki kurması bakımından daha tercih edilebilir gibi gözükse de, fazla zayıftır. Eylemin farklı bir yön alması için gereken tüm akla yatkın sebepler bulunduğu halde, zayıf bir duyarlılık sebebiyle farklı bir yön alması neredeyse mümkün olmayacaktır. Fischer ve Ravizza, örnek olarak 1986'da yaşanmış bir olayı verir: buna göre akli dengesi yerinde olmayan bir adam, Statenisland feribotuna kılıçla binerek iki kişiyi öldürüp, dokuz kişiyi yaralamıştır (McFadden, 1986). Fischer ve Ravizza, bu adamın kılıç kuşanmaması için öne sürülebilecek birçok makul sebep yerine yalnızca

‘aşağı kabindeki kişinin Gambier piposu içmesi’ gibi bir alakasız bir sebeple öldürmekten vazgeçecek olmasını zayıf bir sebep duyarlılığı senaryosu olarak sunar. Bu nedenle ne zayıf ne de güçlü sebep duyarlılığı ahlaki sorumluluğa imkân vermeyeceğinden, mutedil bir sebep duyarlılığına ihtiyaç vardır (Fischer & Ravizza, 2000: 65). İşleyiş temelli bir yaklaşım izlemek, Frankfurt’ta görülen, eylemin yalnızca o an içinde bulunulan koşullar tarafından incelenmesi gerekmesine de ihtiyaç olmayacak şekilde bir eylem teorisi oluşturmaya da izin verecektir.

Sebep duyarlılık teorisi Frankfurt tarzı argümanlara başarılı yanıtlar vermeyi büyük ölçüde başarmış, kişinin failliğini, bütünlüğünü bozmaksızın korumaya gayret eden bir teori olarak öne çıkmıştır. Bir yandan kişinin rasyonel yönü ihmal edilmezken öte yandan da kuşatıcı bir rasyonellik – insanüstü bir rasyonalite – gerektirecek türden bir özgürlüğe ihtiyaç duymaksızın bütünleşik bir teori sunmak yoluyla literatürde etkisi büyük olmuştur.

3. DENNETT VE RICOEUR'ÜN ÖZGÜR İRADE ANLAYIŞLARI

Dennett ve Ricoeur'ün özgür iradeye ilişkin anlayışları çağdaş felsefede sırasıyla bağdaşırcılık ve libertaryanizm fikirleriyle paralellik gösterir. Tezin birinci kısmında da belirtildiği üzere bağdaşırcılık fikri, özgür irade ile determinizmin birbiriyle bağdaştığı, birinin varlığının diğerini ortadan kaldırmadığını iddia eder. Dennett, determinizmin var olduğunu kabul eder ve bunun insanın özgür iradesinin varlığını tehlikeye atmadığını ileri sürer. Öte yandan Ricoeur, determinizmin varlığında insanın özgürlüğü için yer olmadığını söylemesi bakımından bağdaşmazcı, insanın özgür iradesinin olduğunu savunması bakımından da libertaryendir. Tezin bu bölümünde, düşünürlerin söz konusu tutumlarını nasıl temellendirdikleri incelenecektir.

Dennett ve Ricoeur'ün özgür iradeye ilişkin fikirlerine yön veren faktörler, büyük ölçüde onların içinden geldiği gelenekten kaynağını almaktadır. Bu nedenle görüşlerine geçmeden önce, görüşlerinin arka planının onlara ne yönde rehberlik ettiğine değinilecektir.

3.1. Gelenek ve Yöntem

Dennett ve Ricoeur'ün arka planını oluşturan gelenekler sırasıyla analitik ve kıta felsefesidir. Bu iki geleneğin birbiriyle olan farkları ve benzerliklerinin tahlili tezin konusunun dışında kalmakla birlikte, düşünürlerin düşünce dünyalarına ilişkin bir fikir vermesi amacıyla üzerinde kısaca durulacaktır.

Analitik felsefe, Anglo-Amerikan felsefe içinde konumlandırılmakla beraber, analitik felsefenin kurucusu Frege olarak kabul edilir. Diğer yandan, fenomenolojinin kurucusu ise Husserl'dir. Bu iki akım birbirinden belirgin ölçüde farklıdır. Bununla beraber "1903 yılında, her iki düşünürün de çalışmalarını bilen bir Alman felsefe öğrencisi…iki zıt düşünür olduklarını düşünmezdi: aslında farklı ilgi alanlarına sahip ancak oldukça benzer yönelimlere sahip olduklarını düşünürdü." (Dummett, 1993: 26). O halde bu iki akımın birbirinden bu ölçüde farklı gelişimleri olduğunun düşünülmesinin sebebi ne olabilir?

Genel olarak Anglo-Amerikan felsefe olarak görülen analitik felsefenin bu kaynaklardan çıkmış biçimde anılması Dummett'a göre "ciddi bir tarihi çarpıtma"dır (1993: 1). Söz konusu çarpıtmanın nedenleri, Kant sonrası felsefenin köklerinde aranmalıdır. Kant sonrası felsefe, Kant devriminin takip edildiği Almanya ve bu devrimin kabul görmediği Avusturya olarak ikiye ayrılabilir. Alman kanat; Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Ulrici, Cohen ile başlar ve Heidegger, Adorno ve Bloch ile biterken, Avusturya kanadı ise Bolzano, Brentano, Meinong, Twardowski, erken dönem Husserl ile başlayıp Wittgenstein, Neurath ve Gödel ile biten bir tablo çizer (Smith, 1989).

Bu açıdan bakıldığında analitik felsefe salt Anglo-Amerikan felsefe olarak görülmeyeceğinden farklı gelenekler arasında da düşünüldüğü ölçüde bir kökensel uçurum olmadığı ortaya çıkacaktır.

> Avusturya felsefesi, mantık, dil ve ontoloji problemleri üzerine yoğunlaşmasıyla karakterize edilir. bir detay felsefesidir, 'aşağıdan' (*from below)* bir felsefedir, sıklıkla felsefe dışı bilimlerden alınan örneklerle uğraşır…Bundan başka, İngiliz empirik felsefesine yönelik bir sempati ve çoğu durumda da onda kökleşmiş olmasıyla da bilinir. Dahası Kant devrimi Avusturya'da kabul edilmediği için, bu felsefe hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda realizmle de özel bir ilişki içindedir. Diğer taraftan Alman felsefesi, Kant'a sadık kalmıştır; büyük ölçüde epistemoloji ve etikten kaynaklanan problemlerle uğraşmak yoluyla. Hemen hemen her durumda bir 'yukarıdan' felsefedir; tanımlar, argümanlar ve örnekler küçük bir rol oynar. Tarihselcilik, idealizm, transandantalizm ve modern mantığın araçlarının neredeyse tümüyle göz ardı edildiği nitelikleriyle göze çarpar (Smith, 1989).

3.1.1. Dennett, Natüralizm ve Analitik Felsefe

Natüralizm, çağdaş dönem düşünürlerinin, felsefelerini bilimle birleştirme amacıyla takındıkları, 20. Yüzyılın ortalarından itibaren de ontolojik natüralizm ve metodolojik natüralizm olarak ayrılan bir tutumdur (Papineau, 2016). Tanımının çok genel olması ve farklı kamplarda bulundukları halde kendilerini natüralist olarak tanımlayan düşünürler bulunması nedeniyle, doğrudan bir tanımını vermek zordur.

Dennett analitik gelenekten gelen natüralist bir düşünürdür. İnsanın özgür iradesi olup olmaması meselesindeki fikirlerini anlamak için, onun, bu evren içinde insanı nerede konumlandırdığıyla ile işe başlanması gerekir. İnsana dair fikri, 'üçüncü şahıs bakış açısı' benimsemek yoluyla özgür irade için bilimsel bir temel yaratma projesinin bir yansımasıdır. Dennett kendi natüralist tutumunu şöyle ifade eder:

> Benim temel perspektifim natüralizmdir, felsefi araştırmaların doğa bilimlerindeki araştırmalara önce ya da onlardan üstün olmadığı ancak bu hakikat arayışı teşebbüsleriyle ortaklık içinde olduğu fikridir, felsefe için en uygun iş çoğunlukla birbiriyle savaş içinde olan perspektiflere, bütün bir evren anlayışı oluşturacak biçimde açıklık getirmek ve onları birleştirmektir. (2003b:14,15).

Ancak Dennett'a göre, bugüne kadar yanlış anlaşılmış bir mesele vardır ki o da iradenin bir bilimsel teşebbüsün şemsiyesi altında incelenecek olduğunda, o teşebbüsün kavramsal dünyasına indirgeneceğinden, anladığımız biçimiyle bir irade tasavvurunu sarsıp, özgür iradenin tutunacağı zemini ortadan kaldıracağı inancıdır. Oysa Dennett'a göre natüralizm özgür iradeyi yok saymaz: "Natüralizm özgür iradenin düşmanı değildir: özgür iradeye ilişkin olumlu bir izahat sağlar ki bu açıdan özgür iradeyi bilimin pençelerinden 'muğlak ve paniğe kapılmış metafiziklerle[9]' kurtarmaya çalışan diğer görüşlerden daha iyi biçimde çözer bulanıklıkları (Dennett, 2003b: 16).

Dennett'ın içinde bulunduğu gelenekteki kılavuzları ise analitik felsefenin önde gelen isimleri, W. V. O. Quine ve G. Ryle olmuştur. Analitik gelenekten gelen bir düşünür olarak Dennett'ın meselelere yaklaşımının bu geleneğe uygun olduğunu söyleyebiliriz. Oldukça sistematik denilebilecek bir tutuma sahiptir ve özgür irade hususunda tam da analitik gelenek düşünürlerine uygun biçimde, oluşturduğumuz dilsel formların meseleyi karmaşıklaştırıyor olmasından yola çıkar. Dennett, ifade tarzında ise Ryle gibidir. Quine'ın teknik dilinden ziyade Ryle'ın gündelik dilini kullandığını görürüz eserlerinde. Buna ek olarak, Ryle'ın felsefenin geleneksel problemlerine yönelik mizahi - ve çoğunlukla baştan savıcı – üslubu da Dennett'ta gözlemlenebilir.

Dennett, analitik felsefenin Anglo-Amerikan gelişimiyle parallelik gösteren tutumunun hem avantajlarına hem de dezavantajlarına sahiptir. Kendi metodunu şu biçimde ifade eder: "Metodum, … bilimi son derece ciddiye alır ancak taktikleri daha ziyade sanatın taktiklerine benzer (1984: 3). Sanatın taktikleri demekle vurgulamayı hedeflediği husus, felsefesinin tek seferde, bir konuya ilişkin, topyekûn bir kusursuz açıklama getiremeyeceği ancak bir temel oluşturup onun üzerinde, zamanın

[9] Dennett burada P. F. Strawson'dan alıntı yapıyor. Strawson, 1982'de yayınlanan 'Freedom and Resentment' isimli makalesinde, libertaryan özgür irade teorilerini 'muğlak ve paniğe kapılmış metafizik' olarak değerlendirir (Strawson P. F., 2008:27) .

gelişmelerinin de yardımıyla oynamalar yaparak, kapsamlı ve tutarlı hale getirebileceğidir. Dennett'ın Oxford'daki öğrencilik yıllarında interdisipliner çalışma anlayışı bilhassa yaygın olmadığından, bilimin felsefeye yapabileceği herhangi bir katkı göz önüne alınmıyordu. Ancak Dennett özellikle zihin felsefesi gibi alanlarda, bilimin bu konularda ne ileri sürdüğünün önemli bir fark yaratacağını düşündüğünden, zihin felsefesi konularında ve özellikle de kendi temel ilgi alanı bilinç hususunda, bilim ile halk psikolojisini (*folk psychology*) birleştirmeye çalışmıştır.

Bilim ile halk psikolojisinin birbiriyle uzlaşmaz tarafları, her ikisinin insana dair farklı bir resim çizmelerinde yatar. Bilimin bize insan hakkında söylediği şey, insanların fiziksel dünya içinde, onun kurallarına ve düzenlemelerine tabi ve hatta bizzat onun işleyiş sisteminden vücut bulmuş, içi biyokimyasallarla dolu bir torba ancak oldukça karmaşık bir torba, bir kap olduğudur. Çok fazla değişkeni içinde barındırıp, dışarıdaki pek çok değişken tarafından da belirlendiğinden ve kendisinden başka pek çok şeyi de etkilediğinden çözülmesi gereken bir bilmece gibidir. Bu bilmeceyi çözmenin yolu, insanın olayları ya da kendi bedenini nasıl deneyimlediğini ön kabul olarak almaktansa 'aslında' neler olup bittiğini açıklamakta yatar. İnsan deprem gibidir. İşleyiş mekanizmalarını bilebilirsiniz, aşağı yukarı öngörebilirsiniz ancak tam olarak ona hâkim olamayışınız, değişkenlerin tümüne hâkim olamayışınızdan ileri gelir. Aslında 'sihirli' olarak niteleyebileceğimiz bir tarafı yoktur ancak tüm karmaşıklığı bize orada, insanı eşsiz kılan ekstra bir faktör olduğu kanısına götürür.

Diğer taraftan, halk psikolojisinde insan, tüm bu teknik karmaşıklığın dışında öncelikle kişidir. 'Kendilik[10]' dediğimiz tümüyle özel bir şeye sahiptir. İnançları, umutları, üzüntüleri, sevme becerisi vardır. Bu perspektiften insanın bu tip zihinsel becerileri, birçok biyokimyasalın, belli biçimlerde etkileşmesinden ibaret değildir. Bilimin insana dair açıklamalarını göz ardı edemeyiz, ancak var olduğunu deneyimlediğimiz bu nitelikleri de yok sayamayız – en azından tutarlı ve ikna edici bir şekilde yok sayamayız. Tarih boyunca yapılan yok saymalar bizi etkili bir çözüme taşımamıştır; kartezyen düalizm, materyalizm ya da idealizm örneklerinde olduğu gibi. Halen, biyokimyasal torbası olan insanın nasıl olup da kendini halk psikolojisinin anladığı biçimde ortaya koyabiliyor oluşunu açıklamak zorundayız.

[10] Burada ve bu tezin geri kalanında 'self' terimi 'kendi' ile karşılanmıştır.

Dennett'ın bu konuya ilişkin yaklaşımı da daha önceki bu fikirlerin çıkmazlarından kaynaklanan yeni bir anlayış getirme ihtiyacının ürünüdür. Descartes'ı üniversitenin ilk yılında okuduğunda, kendiliğin '*res-cogitans*' olduğuna dair iddiasının 'kocaman bir hata olması gerektiğini' düşünür. "Yönelimsel eylemin (*intentional action*), kayda değer tüm şeylerin mahallinin immateryal kaynağı olarak bir kendilik fikri (Dennett, 2003a) insana dair sihrin korunmasını ya da sürdürülmesini sağlayabilir ancak çağdaş dönemde eriştiğimiz insana dair tüm verileri de yok saymamızı gerektirir "Özgür irade ve sorumluluğun böylesi bir metafizik tekilliğe bağlı olmasının abes olduğunu düşündüm." (Dennett, 2003a) ifadesi de bu düşüncesini ortaya koyar.

3.1.2 Ricoeur, Fenomenoloji ve Kıta Avrupası Felsefesi

Ricoeur'ün felsefenin ilerleme kaynaklarına yönelik yaklaşımı ve Dennett'ın tutumu paralellik gösterir. Herhangi bir konu üzerindeki felsefi fikirler her iki düşünüre göre de devamlı gelişmeye açıktır. Dahası bu gelişim; felsefi problemlerin yeniden üzerinde düşünme ve yeniden kurgulanmaları, felsefeye içkindir. Bu nedenle felsefe tüketilebilir değildir. Ricoeur'ün bu tutumu bilhassa doğa bilimlerinin verilerine kendi felsefesinde önemli bir yer vermesinde belirgindir. Bilimlerin insana dair verilerinin, Cogito felsefesine bir meydan okuma olarak gördüğünden, felsefenin nihayetinde bu bilimlerle yüzleşmesini kaçınılmaz olarak görür (Jervolino & Poole, 1990: 20). Ricoeur'ün iradeyi değerlendirmesinde bu düşünce, arka planı meydana getirmektedir.

Ricoeur'ün bu tez açısından temel eser olarak belirlenmiş *Freedom and Nature: the voluntary and the involuntary* eseri, onun 'İrade Felsefesi' projesinin ilk cildini oluşturur. Bu ilk cilt olarak tasarlanmış eser bir 'İrade Fenomenolojisi'dir ve Ricoeur bu eseri Gabriel Marcel'e ithaf etmiştir (Ricoeur, 1966: xii). Ricoeur'ün iradeyi ele alış metodu olarak fenomenoloji, 20. Yüzyılın başlarında ortaya çıkan, kurucusunun Edmund Husserl olduğu felsefi akımdır. Fenomenoloji, algılanan her şeyin duyular yoluyla algılanıyor olmasından yola çıkarak, bu duyuların verileri dışında tüm yargıların askıya alınması yoluyla, şeylerin olduğu haliyle yani birer fenomen olarak görünümlerinin analizidir. İnsan, deneyiminin konusuna yöneldiğinde, hem deneyiminin nesnesini hem de o deneyimdeki kendisini, keşfeder. Bu bakımdan bir karşılıklılık söz konusudur. Ricoeur, Husserl'in algıya yönelik

yürüttüğü fenomeonolojik metodu eylem sahasına taşımıştır. Bu tip bir fenomenoloji anlayışında, insanın deneyimi yalnızca, deneyimleyen olarak birinci tekil şahıs perspektifini değil, diğer şahısları da ve bilhassa sen'i de içereceğinden oldukça kapsamlıdır. Ben'in yaşamına her şey ve herkes dâhil olacaktır. Ricoeur, Nabert'in de belirttiği üzere fenomenolojik metot ile refleksif metodu ustaca birleştirir (Davidson S. , 2018: 30).

Erken dönem Ricoeur felsefesi insan ve onun bütünlüğü üzerinedir, onun bütün olarak ele aldığı insan, Marcel'in doğrudan etkisinin de gözlemlendiği, bedenlenmiş bilinciyle (*embodied consciousness*) insandır:

> Ricoeur, hermeneutik ve sonrasında dil felsefecisi olmasından önce kendisini hümanizma ve özgürlük konusunda varoluşçu Fransız (Husserlci) fenomenoloji geleneğinin içinde konumlandırmıştır... Ricoeur'ün Husserl'e yönelimi farklı bir açıdan olmuştur, Marcel ve Jaspers'ın varoluşçuluğuyla, deskriptif fenomenolojiyi benimsemiş ve onu istemli hareket (*voluntary action*) ile etik hassasiyete eşlik eden insan *praxis* alanına genişletmeyi amaçlamıştır." (Moran, 2017).

Ricoeur'ün iradeye yönelik çalışması, istemli ve istemsizin karşılıklılığının ortaya konmasını esas alan betimsel ve tanılayıcı (*diagnostic*) bir çalışmadır. Mevzu bahis betimleme eidetik betimlemedir. Fenomenolojik betimleme, noetik ile noematik olanın tasvirini içerir; noetik, deneyimleme iken noematik deneyimlenendir (Küçükalp, 2006, s. 128). Dolayısıyla fenomenoloji içinde kullanılan betimleme tarzı, empirik betimlemeden, Cogito'yu (deneyimleyen ben) dışarıda bırakmaması açısından farklılık gösterir. Ricoeur'e göre saf betimleme (*pure description*) anlamların izahıdır (Ricoeur, 1966: 37). Böylesi bir betimleme, empirik betimlemeden farklıdır; "empirik betimleme, insanın hâlihazırdaki (*actual*) istemli faaliyetlerinin biçimlerinin resmidir." (Ricoeur, 1966: 3). Eidetik betimleme ise hâlihazırda bir insan eyleminin örneğini gerektirmez. Kavramların kavramsal olarak betimlemesi ve kavramlar arası ilişkilerin betimlemesi yapılırken bir aktüel örneğe ihtiyaç duyulmaz. Bu açıdan eidetik betimleme, ele alınan konunun daha ilerideki detaylandırılması ve anlaşılması için bir yol haritası vazifesi görür. Eidetik betimlemede Cogito'nun dışarıda bırakılmaması, yönelimselliğin (*intentionality*) mevcut olduğu anlamına gelir.

Ricoeur eidetik betimlemeyi, diagnostik[11] ismini verdiği metotla yürütür. Tanılayıcı metot, deneyimleyen ile deneyimlenen arasında, bir özdeşlik ya da paralellik değil karşılıklılık ilişkisinin kurulmasını sağlar:

> Ricoeur'ün betimsel metodu hem iradeyi tümüyle entelektüel olacağı şekilde inceleyecek saf bir refleksif yaklaşımı hem de öznel deneyimi nedensel açıklamaya indirgeyecek türden bir natüralist yaklaşımı reddeder. Bunların yerine, öznel beden (deneyimlendiği haliyle beden) ve nesnel beden (bir 'şey' olarak beden) tanılayıcı ilişki içine sokulduğunda, bedensel deneyimlerin bu her bir yönü, bir diğerine işaret eden 'gösterge' (*indicator*) vazifesi görür...Buradaki kilit nokta, tanılayıcı metodun her türden indirgemeye meydan okumasıdır. Bu bakımdan, Ricoeur'ün metodu, 'saf' fenomenoloji arayışından ayrılıp bilimlerle daha güçlü bir iletişimi getiren diğer görüşler arasında sayılabilir. (Davidson S. , 2018, s. xiii).

Öznel beden, deneyiminin erişimine doğrudan sahip olduğum bedendir. 'Ben' ile referans aldığım bu beden, 'o' olarak dünyanın içine konumlandırdığım bedenden farklı bir şey olarak anlaşıldığında ilk etapta bir düalizm olduğu kolayca düşünülebilir. Ricoeur'ün tanılayıcı ilişkiyi insan iradesinin anlaşılmasında kullanmak istemesinin nedeni bir düalizm olmaksızın ona dair bir açıklama getirebilmektir. Bu tip bir düalizmin önüne geçebilmek için de kullanılacak izah tarzı eidetik betimlemedir. Doğanın nesnelerini anlamaya yönelik kullanılan empirik betimleme tarzı insanı anlamada kullanılırsa düalizmin natüralist tarafına düşmek kaçınılmazdır. Çünkü empirik betimleme, fiili olarak var olan bir şeyin bir örneğinin ayırıcı taraflarına yönelik bir betimlemedir, buna karşın eidetik betimlemede, betimlenen şeyin fiili olarak bulunması zorunluluğu yoktur: "Bir tek-boynuzlunun empirik tasvirini vermemiz, gerçekte bunun bir örneği olmadığından mümkün değildir ancak hayali bir modelin yardımıyla ya da yardımı olmaksızın bir 'tek-boynuzlu' kavramının temel yönlerinin eidetik tasvirini yapabiliriz" (Reagan, 1967: s. 20).

Ricoeur'ün benimsemiş bu olduğu bu betimsel (deskriptif) yönteme yönelik olarak ortaya koyduğu ilk husus, tarif etme ile açıklama arasındaki metodolojik karşıtlığa dikkat çekilmesi gereğini doğurur. Buna göre, bir şeyi açıklamak karmaşıktan basite gitmektir: açıklanmak istenen şeyin öncelikle temel prensibi ortaya konur, daha sonra detaylandırılır. Açıklama metodunun daha iyi anlaşılabilmesi için

---

[11] Ricoeur'ün diagnostik metoduna ismini veren 'diagnosis' kelimesi Grekçe, 'diagignōskein' kelimesinden gelmektedir. Ayırt etmek, fark etmek anlamına gelir. 'Dia' 'ayrı' + 'gignōskein' 'tanımak, bilmek' kelimelerinden oluşur ("Diagnosis", 2010). Tezin geri kalanında, 'tanılayıcı' olarak karşılanmıştır.

Ricoeur psikoloji biliminden örnek verir: insanı tıpkı bir ev gibi inşa eden bu metotta, öncelikle istemsizin psikolojisi temele konur, irade kat olarak çıkılır. İhtiyaç, alışkanlık gibi kavramların kendi başlarına anlamlarının olduğu düşünülen bu metotta daha sonra bu kavramlara irade, eklenir (Ricoeur, 1966: 4). Ancak açıklama Ricoeur'e göre bununla sınırlıdır. Bu bakımdan hiyerarşiktir ve indirgemeyi kullandığı için de üçüncü şahıs perspektifinin dışına çıkamaz. Üçüncü şahıs perspektifinden çıkamayacağı için de hiçbir zaman bütünleşik bir bakış sunamayacaktır.

Ricoeur'e göre, betimleme metodu kullanıldığında, her şeyden önce, istemli ve istemsizin karşılıklılığı görülecektir. Çünkü betimlemede bir alan, diğerine zıt olarak ya da onun karşısında ya da ondan türetilmiş gibi düşünülmez. Bu karşılıklı oluş tanılayıcı ilişkinin kurulduğu bir karşılıklılıktır. Bu nedenle, ihtiyaç, alışkanlık vb. kavramlar, kendi başlarına değil, iradeyle (*will*) kurdukları ilişkide anlamlıdır. İstemsizin kendi başına anlamlı değildir. Yalnızca istemli ve istemsiz ilişkisi anlamlıdır ve betimleme de bu ilişki bağlamında anlamaktır (Ricoeur, 1966: 4,5). Anlamak, yukarıdan aşağıya işleyen bir süreçtir, aşağıdan yukarıya işlemez. Bu bağlamda, doğa bilimlerine gücünü veren karmaşıktan basite gitme prensibi Ricoeur'ün benimsediği bir prensip değildir.

Açıklamak ve anlamak arasındaki ayrım sıklıkla insanın anlam dünyası ile fiziksel 'dış' dünyanın birbirinden – bazen birini bazen diğerini korumak adına – ayrıldığı tüm düşüncelerde kendisine yer bulmuştur:

> Naturwissenschaften (doğabilimleri) ve geistwissenschaften (beşeri bilimler) arasındaki geleneksel dikotomi hem epistemolojik hem de ontolojik alanda mevcuttur. Epistemolojik alanda bu ikilik, açıklama - doğa bilimlerinin karakteristiği olan nedensel açıklama anlamında - ve anlama arasındadır...bu epistemolojik ayrılık, bu iki bilme biçiminin nesneleri olan natur ve geist'ın birbirinden ayrı olduğu ontolojik iddiasıyla desteklenir (Reagan, 1989: 289).

Bu ayrım, daha önce bilim ile halk psikolojisi uzlaşmazlığı ile üzerinde durulan ayrımdır. Uzlaşmazlığın gereği olarak da genellikle birinin diğerine indirgendiği bir ontoloji kurulmuştur. Bu tutum çağdaş felsefede bilhassa analitik gelenekte oldukça yaygındır. Bu nedenle açıklamak ve anlamak arasındaki ayrımı, her iki düşünürün mensubu olduğu gelenekler arka planında görmek gerekir:

> Wittgenstein, Austin, Anscombe ve diğerlerinin katkıda bulundukları Anglo-Amerikan eylem felsefesinde, Dilthey'de rastladığımız açıklama ve anlama dikotomisi görülür. Dünya iki tip şeye bölünmüştür, olaylar ve eylemler, bunlar için iki farklı açıklama türü gerekir: nedensel ve yönelimsel...Ricoeur bu ikiliğin çürük olduğunu iddia eder...'İnsan fenomeni iki şey arasında yer alır, anlama değil açıklama gerektiren bir nedensellik ile yalnızca rasyonel anlama gerektiren motivasyon.' Wittgensteincı[12] filozofları insan bedenini unutmakla suçlar, beden nesneler arasında bir nesnedir ama aynı zamanda düşünebilen ya da kendi iradesini ele alabilen ve işleyişini gerekçelendirebilen bir varlığın varoluş biçimidir." (Reagan, 1989: 292).

Ricoeur'ün Kıta felsefesi geleneği içinde olduğu, bu açıdan bakıldığında açıktır. Anglo-Amerikan düşüncesindeki bazı indirgemeci trendlerin aksine modern Avrupa felsefeleri her zaman, mantık ve olguların sözde 'nötr' analizlerinin eleştirel sorgulamadan ayrı tutulamayacağının altını çizmişlerdir (Kearney, 1986:1). Analitik felsefenin aksine, metodolojide kıta düşünürleri analizden ziyade senteze odaklanır ve büyük problemleri parçalarına indirgemeden, o büyük problemin içinde yer alan daha spesifik unsurları büyük problemin içinde kalarak anlamaya çalışırlar ve bu açıdan ayrıştırmadan ziyade bütünleştirme yolunu seçerler (Prado, 2003, s. 10).

3.1.2.1. Fenomenoloji ve heterofenomenoloji

Düşünürlerin iradeye yönelik fikirlerine geçmeden önce değinilmesi gereken bir diğer husus heterofenomenoloji konusudur. Dennett, klasik anlamında fenomenolojik metodu, kendisinin tek bilimsel tutum olarak gördüğü üçüncü şahıs perspektifine sahip olmadığı için benimsemez ve bu nedenle kendi metoduna heterofenomenoloji demek yoluyla onu klasik anlamda fenomenolojiden ayrıştırır.

Dennett, kendi üçüncü şahıs bakış açısını benimseyen ve heterofenomenoloji olarak adlandırdığı yaklaşımıyla kendini, Brentano ve Husserl'in 'oto-fenomenolojisi' olarak gördüğü fenomenolojiden ayırır (Dennett, 1987: 153). Bir oto-fenomenoloji ve heterofenomenoloji ayrımı yaptığı görülen Dennett'a göre, kendi ürettiği terim olan oto-fenomenoloji, üzerinde araştırma yapılan ile araştırma yapanın bir ve aynı kişi olduğu bir "yalnız kurt" metodolojisidir (Dennet, 2003d). Ancak kendi metodolojisinin heterofenomenoloji olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Dennett'ın bu metodolojiden kastının ne olduğu sorusuna yanıt vermek için fenomenolojinin ne

[12] Burada Ricoeur'ün gönderme yaptığı düşünürler, gündelik dil felsefesi dâhilinde, motifleri eylemin nedeni, sebepleri ise diğer olayları önceleyen ve mantıksal olarak bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu iddia eden düşünürlerdir (Ricoeur, 2009: 224).

olduğunu anlamak gerekmektedir. Bu yolla, Dennett'ın hangi amaçla, fenomenoloji karşısında bir heterofenomenoloji teklif ettiğini anlamak mümkün olacaktır.

Birinci tekil şahıs ve üçüncü tekil şahıs tutumları zihin felsefesinde, zihinsel olaylarla ve özellikle de bilinç içerikleri ile ilişkili olarak oldukça sık tartışılagelmiş bir ayrımdır. Birinci şahıs perspektifinden tüm zihinsel olaylar, o olayları deneyimleyen zihin tarafından içeriklendirilir. Üçüncü şahıs perspektifi ise, kişiye ait tüm zihinsel olayların nesne konumunda incelenmesini içerir. Birinci şahıs perspektifinde kişinin kendi zihinsel içeriklerine doğrudan erişimi olduğu nispetinde üçüncü şahıs perspektifi bu içeriklere, *dışarıdan* birinin gözüyle yaklaşır.

Birinci şahıs perspektifi kişinin kendi ifadelerine dayandığından, öznel ve içebakışçı bir doğaya sahip olduğu ve bu nedenle bu perspektiften elde edilmiş olan bilgi içeriğinin geleneksel olarak objektif niteliğe sahip olmadığı iddia edilir. Buna karşın üçüncü şahıs perspektifi, kişinin zihinsel olaylarına dair içeriği 'dışarıdan' gözlem ve ölçme yoluyla edindiği için objektif bilgi kaynağı olarak görülmektedir.

Birinci şahıs perspektifinin yarattığı temel kriz, bu perspektifin verilerinin, doğa bilimlerinde olduğu gibi bir üçüncü şahıs tarafından gözlemlenemeyişidir. Başka bir deyişle, birinci şahıs perspektifinden elde edilen veri, doğa bilimlerinin kullandığı nesnel veri gibi açık ve kişiden bağımsız – ya da kişiden bağımsız olduğu düşünülen - bir nirengiye sahip değildir. Doğa bilimlerinde hâkim olan nesnel perspektifin aksine, insan deneyimi, dünya ile karşılıklılık ilişkisinde kurulu olsa bile, kişinin deneyiminin öznelliği problemi aşılamamaktadır. Bu açıdan, içebakışçılığı aşamamakla itham edilen fenomenolojiye sıklıkla solipsizm eleştirisi getirilmiştir. Öznel deneyimin bu erişilemezliğini aşmaya yönelik yaklaşımlar ise genellikle öznel deneyimleri tümüyle yok saymak yönünde gelişmiştir.

İndirgemeci olmayan bir tutum sergilemeye çalışan Dennett, heterofenomenoloji ile "diğer bilimlerde gayet iyi çalışan deneysel metodun kısıtlamaları ile kurallarını terk etmeksizin tüm veriye hakkını veren bir metot" (Dennet, 2003d) hedeflemektedir. Tüm veriye hakkını veren bir metot tam olarak neyi kendisine konu edinir?

Dennet'a göre insan bilincine dair veriler dört gruba ayrılır:

a. 'bilinç deneyimleri'

b. bu deneyimlere ilişkin inançlar (*belief*)

c. bu inançları ifade eden sözel yargılar (*verbal judgements*)

d. şu ya da bu biçimdeki dillendirmeler (*utterances*).

"Heterofenomenologlar için birincil veri dillendirmelerdir; ham, yorumlanmamış veri... c ve b birincil yorumlanmış veridir; ön-kuramsal, *quod erat explicatum* (heterofenomenoloji diliyle) veridir bilinç bilimi için." (Dennet, 2003d). Burada da görüldüğü üzere bir üçüncü şahıs perspektifine sahip olan heterofenomenoloji için bizzat bilinç deneyimleri, onlara dışarıdan bir erişime sahip olunamadığından, veri statüsüne girmez. Bu bakımdan heterofenomenoloji bir içebakışı içermez. İçebakış, her öznenin bir özel zihinsel dünyası olduğu ve bu zihinsel dünyanın içeriklerine yalnızca öznenin erişimi bulunduğu fikridir. Özne, kendi zihin içeriklerini sadece kendine referansla bilir.

O halde klasik anlamda fenomenoloji içebakıştan mı ibarettir? Dennett için sözün özü, durum budur. Bilinç deneyimi olarak adlandırılan şey, nesnel bir bakış açısıyla, Dennett'a göre 'ciddi' bir biçimde incelenemeyeceği için, "Heterofenomenoloji (kendinin değil başkasının fenomenolojisi) ünvanıyla bilinen bu üçüncü şahıs metodolojisinin, birinci şahıs perspektifinin azami ölçüde dikkate alınabileceği geçerli yol olduğunu" öne sürmüştür. (Dennet, 2003d).

Dennett'ın bu iddiasında ne kadar isabet gösterdiği tartışma konusudur. Fenomenolojinin, deneyimi ön plana çıkararak, bilhassa Kartezyen düalizmi kırmak gibi oldukça büyük bir motivasyonla ortaya çıktığı (Husserl, 1970, s. 229) düşünülürse, içe-bakış demenin havalı bir versiyonundan ibaret olmadığı anlaşılır olacaktır. Öte yandan fenomenoloji, ortaya çıkış zamanında oldukça popüler olan psikolojizm de değildir; "Fenomenoloji geleneğinde önde gelen tüm düşünürler, bir çeşit içebakışçı psikoloji yürüttüklerini ve benimsedikleri metodun bir içebakış metodu olduğunu reddetmişlerdir" (Zahavi, 2007).

Fenomenolojinin, kurucusu kabul edilen Husserl için fenomenolojinin amacı, nesnellik ve öznelliğin birbirinden ayrılamaz olduğunu düstur edinmesi bakımından, tüm nesnel alanın bir özne için var olurken; öznenin de de daima bir nesnenin öznesi olduğunu göstermektir: "fenomenoloji, anlaşılır nesneler karşısında aklın kendini yeniden keşfidir." (Sokolowski, 2000: 4). *Freedom and Nature*'ın önsözünde, eserin

çevirmeni Erazim Kohak'ın verdiği örneğin fenomenolojinin neden içebakış olmadığını göstermesi bakımından faydalı olduğunu düşünüyorum; "bir nehir, ben karşıya geçmek istediğim için bir engeldir – ama aynı zamanda yürüyerek geçilemeyecek kadar derin olduğu için engeldir" (Ricoeur, 1966: xiv). Yani, nehre, onu geçmek niyetiyle yöneldiğimde bana bir engel olarak görünür. Ancak onun bana engel olarak görünmesine neden olan tek faktör, nehre, onu geçmek üzere yönelmem değildir, bir de nehre ait bir nitelik vardır, zihnimin kurmadığı bir nitelik, o da nehrin derin; boyumu aşan bir derinlikte oluşudur. Kohak bu nedenle Husserl fenomenolojisinin, nesneyi bir bilince nesne olarak görmekle nesnel önyargıyı, fenomenin bir nesnenin bilince görünüyor olması bakımından da öznel önyargıyı kırdığını düşünür (Ricoeur, 1966: xiv).

Ricoeur de, Dennett'ın oto-fenomenoloji olduğunu iddia ettiği fenomenoloji geleneğinden gelmektedir. Kendisini, sonraki yıllarda "Avrupa felsefesi içindeki çeşitli akımlardan, üç farklı yaklaşım içeren birine mensup sayıyorum: dönüşlü (*reflexive*) felsefe, fenomenolojik felsefe, yorumbilgisel felsefe" (Changeux & Ricoeur, 2013) biçiminde ifade etmiş olsa da, bilhassa *Freedom and Nature*'ı yazdığı dönemde fenomenolojik metodu takip etmektedir. Ancak bu fenomenolojinin klasik anlamda Husserl fenomenolojisi olmadığını söyleyebiliriz. Ricoeur'ün fenomenoloji anlayışı pek çok düşünürden etkilenmiştir. Bunların başını elbette Husserl çekmektedir ancak ince ayarları daha ziyade, sıklıkla referans verdiği, Marcel, Merlau-Ponty, Nabert, Maine de Biran'ın etkileriyle yapılmıştır denilebilir.

Husserl'in algısı idealizm eksenine giden bir fenomenoloji takip eder ancak Merlau-Ponty'yi takiben Ricoeur, idealizmi değil bedenlenmeyi (*embodiment*) benimser. İçerisi-dışarısı ayrımı bu tip bir bedenlenmiş bilinç durumunda ortadan kalkar. "İçebakış demek bilincin kafanın içerisinde, dünyanın ise dışarıda olduğunu (zımnen) söylemektir. Benzer bir eleştiri, 'İçerisi ve dışarısı birbirinden ayrılamaz. Dünya tümüyle içimde ben de tümüyle kendimin dışındayım' diyen Merlau-Ponty'de de vardır (Merleau-Ponty, 1945, 467 [1962, 407])" (Zahavi, 2007).

Ricoeur fenomenolojinin, "görünen şeylerin görünme biçimlerinin bağımsız bir soru olarak ele alınmasıyla doğduğunu" düşünür (Ricoeur, 1975). Üç tip fenomenoloji belirler Ricoeur, bunlardan ilki Kantçı bir kritik fenomenolojidir; "Kant'ın Gemüt (zihin) olarak adlandırdığı şey, temel aktların araştırılması üzerine bir fenomenolojidir

ancak Kant, matematiksel, fiziksel ve metafizik bilginin apriori kısmını kanıtlamakla, zihnin 'fonksiyonlarını' araştırmada başarılı olamayacak kadar meşguldü. Kantçılıkta örtük ya da genel hatları çıkarılmış bir fenomenoloji bulunur", ikinci türdeki fenomenolojiyi Hegel'in yürütmüş olduğu türden bir zihin fenomenolojisi olarak adlandırır. Bu tip bir fenomenolojide "mutlak olanın bilinçdışının karanlığı olmadığını ben'in tezahürünün progresif aktlarının dolayımı yoluyla beni sardığını" varsayar ki bundan sonra fenomenoloji, "progresif tezahürlerinin görünüşü altında mutlağın felsefesi olacaktır". Ricoeur'e göre kapsayıcı bir fenomenoloji, bir üçüncü alternatif, Husserl'in ortaya koyduğu fenomenolojiden kaynağını alır ve "ne bir ontolojiyle çatışma halindedir ne de bir ontolojinin içine gizlenme istikametindedir" (Ricoeur, 1975).

Pratik saha insanın pratik fonksiyonlarını; bedenini kapsar. Husserl'in anladığı biçimdeki fenomenolojide Cogito bir zihinsel akttır, Ricoeur için bir zihinsel akt bir irade aktı olduğundan bedenle bağlantılıdır (Simms, 2003: 12). Dolayısıyla takip ettiği fenomenolojinin içebakışçı olmadığı açıktır. Kaldı ki Ricoeur, zihinsel içeriklerin bilgisinin içebakışa indirgenemeyeceğini çünkü Cogito'nun öznenin yönelimsel aktlarının toplamı olduğunu ve öznenin de ben ve sen olduğunu savunur (Ricoeur, 1966: 10). Bu nedenle Dennett'ın fenomenolojiye yönelik, oto-fenomenoloji nitelemesi, bilhassa Ricoeur'ün fenomenolojik yaklaşımında doğru değildir.

3.2. Problemin Ayıklanması

Dennett ve Ricoeur'ün özgür iradeye ilişkin attıkları ilk adım probleme tam olarak hangi nirengiden yaklaşacaklarını belirleme adımıdır. Bunun sebebi özgür irade probleminin oldukça karmaşık ve çok yönlü yapısıdır. Özgür irade problemi, tarihteki en eski felsefi problemlerden biri olması nedeniyle pek çok dönüşüme uğrayarak günümüze gelmiştir. Ancak bu serüveni esnasında, temelde probleme ait olmayan ya da en azından günümüz itibariyle artık başka bir problemin sahasına girmiş olabilecek pek çok öğenin de taşıyıcısıdır. Tarihsel perspektiften anlatılan problemin geçirdiği evrelerden de görüldüğü üzere her düşünür probleme kendi çağının getirdiği perspektiften yaklaşmaktadır. Bu tutum Dennett ve Ricoeur'de de mevcuttur. Ancak kendi perspektifleriyle probleme yaklaşmadan önce, tam olarak ne hakkında konuştuklarını belirleme yolunu seçmişlerdir.

Problemin sağlıklı bir şekilde ele alınabilmesi için, gerçekten probleme ait olan öğelerin belirlenmesi ihtiyacı vardır. Bu doğrultuda atılacak ilk adım hem Dennett hem de Ricoeur için, problemi doğru biçimde ele almanın önüne geçen unsurların dışarıda bırakılmasıdır. Söz konusu unsurlara yaklaşımları düşünürler açısından farklılık gösterir. Dennett problemi karmaşıklaştıran unsurlara ilişkin o unsurların geçerliliğini sorgularken, Ricoeur iradenin anlaşılmasının önüne geçebilecek unsurları işlevsel olarak askıya almayı tercih eder.

3.2.1. Dennett ve 'Öcüler'

Dennetta'a göre, özgür iradeye ilk yaklaşımla ile ilgili olarak uygun bir metot belirlemek, felsefenin ilk sürekli problemidir (Dennett, 1984: 3). Bu sürekliliğin sebebini belirlemek doğrultusunda Dennett şu sorulardan yola çıkar: Özgür iradenin var olmasının önemi nedir? Neden özgür iradenin olduğuna dair yana yakıla teoriler üretiyoruz? Dennett'a göre, klasik anlamda, metafizik bir öğe olarak özgür iradenin var olduğuna ilişkin açıklamalar, yokluğunun yarattığı korkudan kaynaklanır; özgür irade problemini de büyük ölçüde bu korkular meydana getirmektedir (1984: 6).

Dennett, genel olarak *bugbear* ismini verdiği bu korkulardan iki grup halinde bahseder; ilk grup 'öcüler' *(boogeyman)*, ikinci grup 'yaban arısı ve diğer endişeler' dir (*sphexishness and other worries*) (Dennett, 1984: 7,10). Bu tip bir adlandırma, Dennett'ın bu korkuların yalnızca boş birer kuruntudan ibaret oldukları ve bu nedenle onlara hak ettiklerinden fazla itibar edilmemesi gerekliliğini vurgulayan bir üslup kullanmayı istemesinin sonucudur.

Öcülerin ilki 'görünmez gardiyan'dır (*the invisible jailer*). Bu ilk öcü kaynağını, özgür iradenin olmaması durumunda kişinin aslında özgür olmadığı, özgür biçimde eylemediği ve özgürlüğün karşıtı olarak da hapis durumunda yaşadığı korkusundan alır. Deneyimimiz bize özgür olduğumuzu hissettirmekle birlikte, gerçekte bir hapiste yaşıyor olmamız ve bunun farkında olmamamız üstüne kuruludur bu korku. Tıpkı oldukça geniş bir parkta yaşayan bir geyik gibi. Geyiğin deneyimi, ormanda özgürce yaşadığı yönündedir ama aslında çok geniş bir parkta, etrafı çitle çevrili bir alanda, kendisi için belirlenmiş ve fakat kendisinin bu sınırların farkında olmadığı bir alanda yaşamaktadır (Dennett, 1984: 7,8).

Diğer bir öcüye 'menfur beyin cerrahı' (*the nefarious neurosurgeon*) ismini koymuştur Dennett; bu öcü kaynağını, işleyişini henüz tam olarak çözememiş

olduğumuz insan beyninin gizlerinden alır. Kötü niyetli bir beyin cerrahı, bir kişinin beynine yerleştirdiği elektrotlar aracılığıyla, kişi durumun farkında olmaksızın, onun eylemlerini kontrol edebilir. Dışarıdan tümüyle özgür iradesiyle eyliyor gibi gözüken fail aslında tümüyle başka birinin kontrolü altında, bunu bilmeksizin hayatını sürdürmektedir. Menfur beyin cerrahının türevleri, 'gudubet hipnozcu (*hideous hypnotist*)' ile 'buyurgan kuklacıdır (*peremptory puppeteer*)'. Bunlar menfur beyin cerrahının aksine, fiziksel bir iz bırakmadan kişiye etki etmektedirler (Dennett, 1984: s. 8).

'Elinde Oyuncak Olduğumuz Kozmik Velet' (*the cosmic child whose dolls we are*) öcülük kaynağını yine henüz işleyişini tam olarak kavrayamadığımız kozmostan almaktadır (Dennett, 1984: 9). Bu öcü insanlığın en eski endişelerinden biridir. Gidişatı tamamen bizim kontrolümüz dışında olan evrenin içinde, özgür iradeye sahip olmaksızın nasıl olup da insanca yaşayabileceğimiz endişesidir. Temelde, insanı diğer canlılardan ayıran özelliği olarak insanın özgürce, doğal dünyanın mekaniğinin dışında var olabilmesi kabulünü tümüyle tehlikeye atan bir endişeden alır kökenini.

'Kötücül Zihin-Okuyucu'nun (*malevolent mindreader*), kaynağı da bir önceki gibi mekanist dünya anlayışına dayandırılabilir. Diğerlerinin aksine, kişinin eylemlerine neden olmaz ya da onları kontrol etmez. Yaptığı şey, temelde öngörmektir. Eylemleri tümüyle öngörülebilir bir insan için gerçekten özgürlükten söz edilemeyeceği fikrine dayanır. Çünkü eğer insanın eylemleri tümüyle öngörülebiliyorsa, kişinin henüz eylemeden önce de ne yapacağı aslında bellidir; yalnızca kendisinin bundan haberi yoktur. Tüm bu öcülerin vardığı ortak nokta, varlıklarının, o ya da bu biçimde, insanı insandan daha az bir şey olmaya zorlamalarıdır.

Dennett, ikinci grup endişelerde, kişileşmemiş örnekleri ele alır. Yaban arısı örneği bunlardan ilkidir. Hofstader'ın 1982'de kaleme aldığı 'Yaratıcılık Mekanikleştirilebilir Mi?' (*Can Creativity be Mechanized?*) makalesinde, yaban arısı ile örneklenen, tümüyle evrenin mekanist güçlerinin kontrolünde olma durumuna verdiği isim, 'yaban arısılık'tır (*sphexishness*). Dennett, Woolridge'in 1963 tarihli '*The Machinery of the Brain*' isimli kitabından şöyle aktarır;

> Yumurtlama zamanı geldiğinde, yaban arısı *Sphex*, bir oyuk inşa eder ve paralize edecek ancak öldürmeyecek biçimde sokacağı bir kriket (cırcır böceği) aramaya

koyulur. Kriketi soktuktan sonra oyuğa çeker, yumurtalarını yanına bırakır, oyuğu kapatır ve dönmemek üzere uçup gider. Vakti geldiğinde yumurtalar çatlar, *Sphex* larvaları yanı başlarında paralize olmuş ancak hiç bozulmadan yatmakta olan kriketten beslenir. İnsan zihni için tüm bunlar, ayrıntılı biçimde organize edilmiş ve görünürde bir amaca yönelik olan bir rutindir. Mantık ve dikkat içerdiğine dair ikna edici bir havası vardır – ta ki, daha başka detaylar incelenene kadar. Örneğin, *Sphex'in* rutini, kriketi oyuğa çekmesi, onu oyuğun eşiğinde bırakıp içeriyi, her şey yolunda mı diye kontrol etmesi ve nihayet oyuğun dışına çıkıp kriketi içeri çekmesi biçiminde ilerler. Eğer *Sphex*, oyuğa kontrol amaçlı girdiğinde, kriket birkaç santimetre kaydırılacak olursa, *Sphex* oyuktan çıktığında, kriketi içeri taşımak yerine onu yeniden oyuğun eşiğine çeker ve yeniden kontrol amacıyla oyuğa girer…Durum tekrarlanırsa – *Sphex* içeriyi kolaçan ederken kriket yerinden kaydırılırsa – *Sphex* bir kez daha kriketi oyuğun eşiğine çekip, içeriyi bir kez daha kolaçan etmeye girecektir. *Sphex* hiçbir zaman kriketi direkt oyuğun içine çekmeyi düşünmez. Bir defasında bu prosedür kırk kez tekrar edilmiş ve her defasında aynı sonuç elde edilmiştir, *Sphex* her defasında önce kriketi oyuğa çekmiştir (Dennett, 1984: 11).

Örnek bizi, ilk bakışta oldukça iyi tasarlanmış, rasyonel bir rutin olarak gözüken şeylerin, rutin bozulduğunda ya da rutine olağan dışı bir bileşen eklendiğinde, son derece irrasyonel gerçekliğini serimlediğini göstererek, kendi insan davranışlarımızı da benzeşim yoluyla sorgulamaya teşvik etmektedir. Ancak böyle bir benzeşim kullanılarak varılacak sonuç aslında iki tür hataya neden olmaktadır; bunlardan ilki natüralist safsata (*naturalistic fallacy*) ikincisi ise aşırı basitleştirmeden yola çıkarak sonuç çıkarmadır.

Natüralist safsata terimi felsefi literatüre George Edward Moore ile geçmiştir:

İyi olan her şeyin ayrıca başka bir şey olduğu doğru olabilir; tıpkı sarı olan her şeyin ışıkta belli bir titreşim yaratmasının doğru olduğu gibi. Etiğin de iyi olan her şeye ait diğer nitelikleri keşfetmeyi amaçladığı da bir gerçektir. Ama pek çok filozof, bu diğer nitelikleri saydığında aslında iyiyi tanımladıklarını; bu niteliklerin 'başka' değil, iyilikle tümüyle ve kesinlikle aynı olduklarını düşünmüşlerdir. Bu görüşe natüralist safsata demeyi teklif ediyorum" (Moore, 1993: 62).

Moore'a göre, olan ile olması gereken arasında bir ayrım olduğunu görüyoruz; yani bir şeyin olması, bu durumda yukarıdaki örnek uyarınca doğada bir şeyin var olması, onun olması gerektiği, olmayı 'hak ettiği', 'değerli olduğu' durumuyla karıştırılmamalıdır.

Natüralist safsatayı burada, insan kategorilerinin, insan-dışı âleme yansıtmak olan antropomorfizmin karşıtı olarak kullanıyorum. Bu anlamda natüralist safsata, insanın kurduğu sosyal düzeni, doğa düzeni üzerinden açıklama teşebbüsüdür. Tekeşli

hayvanların varlığını, insan tekeşliliği argümanlarına dayanak olarak kullanmak, doğada et yiyen memeli hayvanların varlığını işaret ederek vejetaryenlik savunusuna karşı argüman sunmak, hayvanlar aleminde meslek sahibi olmak ve işe gitmek gibi düzenler olmamasından yola çıkarak insanların çalışmasını doğaya aykırı bulmak gibi örneklerde görülebileceği biçimde natüralist safsata, yaban arısının dünyasını bir biçimde insan dünyasındaki insan durumu için de kullanılabilir kılmaz. Böyle bir girişim natüralist safsataya düşmek olacaktır.

Düşülebilecek diğer bir hata olan aşırı basitleştirmeden çıkarılacak sonuçlar için Dennett'ın bu tip örneklere ilişkin, olgu-değer ayrımından ziyade fonksiyonellikten yola çıktığı bir ayrım kullandığını görüyoruz: görü tetikleyicileri (*intuition pumps*[13]). Bunlar, "…tehlikeli bir felsefi pratik olarak, filozofun hayal gücünün icra ettiği kasıtlı aşırı-basitleştirmedir" (Dennett, 1984: 12). Bu terimi Dennett ilk kez, Searle'ün 'Çince Odası'nı eleştirirken kullanmıştır (Dennett, 2014b: 6).

'Çince Odası' (*Chinese Room*) Searle'ün tasarlamış olduğu, temelde sözdiziminin (*syntax*), anlam (*semantics*) için yeterli olmadığı ve dolayısıyla bir bilgisayar programının isabetli bir şekilde söz dizimi yapabilse bile, ifadesinin anlam içermeyeceğini göstermek için kullanmış olduğu bir 'düşünce deneyidir':

> Farzedelim ki, bir odada kilitliyim ve elimde bir tomar Çince yazı var. Ve diyelim ki, ne yazılı ne de sözlü olarak Çince bilmiyorum (zaten durum da bu); hatta Çince yazıyı, örneğin Japonca yazıdan ya da anlamsız çiziktirmelerden ayırt edecek kadar bile güvenmiyorum kendime. Benim için Çince, pek çok anlamsız çiziktirmeden ibarettir. Yine diyelim ki, elimdeki tomara ek olarak bana bir tomar daha Çince yazıyla, bu ikinci tomarı ilki ile ilintilendiren kuralları da vermiş olsunlar. Kurallar İngilizce ve ben bu kuralları ana dili İngilizce olan diğer herkes kadar iyi anlayabiliyorum. Bu kurallar, bir dizi formel sembol ile diğer bir dizi formel sembolü ilintilendirebilmemi sağlıyor; burada formel, sembolleri tümüyle şekline bakarak tanıyabiliyor olmam demek. Şimdi farz edelim ki, yine İngilizce bir yönergeyle beraber, bana üçüncü bir Çince tomar veriliyor. Bu yönergeyle üçüncü tomardaki öğeleri, ilk iki tomardaki öğelerle ilintilendirebiliyorum ve yönergedeki kurallar bana, üçüncü tomardaki belli tipte olan şekillere cevaben, belli tipte olan şekillerdeki Çince sembolleri nasıl kullanabileceğim konusunda yol gösteriyor. Ben bilmesem de, bu sembolleri bana verenler, ilk tomara 'senaryo' (*script*), ikinci tomara 'hikaye' (*story*),

[13] Dennett'ın '*Intuition Pumps and Other Tools For Thinking*' isimli kitabı, 2018 yılında Alfa Yayıncılık'tan 'Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri' ismiyle Türkçe olarak basılmıştır. Ben burada, '*intuition*'ı karşılayan şeyin sezgi değil görü olması nedeniyle bu kullanıma sadık kalmadım. '*Pump*'ın karşılığı tulumba olmakla beraber, anlamı daha iyi vermesi açısından, çeviriyi aşma pahasına, 'tetikleyici' kullanımını tercih ettim.

üçüncü tomara ‘sorular’ (*questions*) adını vermişlerdir. Dahası, onlara üçüncü tomara ilişkin verdiğim sembolleri de ‘soruların yanıtları’ olarak adlandırmışlar ve verdikleri İngilizce kurallara da ‘program’ demişlerdir. Şimdi bu senaryoyu biraz daha karmaşıklaştırmak namına farzedin ki, bu insanlar bana İngilizce hikayeler de vermiş olsunlar ki İngilizce biliyorum, bu hikayeler hakkında İngilizce sorular sormuş olsunlar ve ben onlara İngilizce yanıt vermiş olayım. Şimdi düşünün ki, bir süre sonra Çince sembolleri kullanmakta o kadar ustalaşmış olayım ve programcılar da programı yazmakta o denli ustalaşmış olsunlar ki, dışarıdan bir bakış açısıyla - odanın dışından bakan biri için – sorulara verdiğim yanıtlar, ana dili Çince olan birinin vereceği yanıtlardan tümüyle ayırt edilemez olsun. Sadece verdiğim yanıtlara bakan biri tek kelime Çince bilmediğimi anlamaz. Ayrıca düşünün ki, ana dilimin İngilizce olması gibi son derece basit bir nedenden ötürü İngilizce sorulara verdiğim yanıtlar, ana dili İngilizce olan herhangi biri kadar iyi olacaktır. Dışarıdan bir bakışla – ‘yanıtlarımı’ okuyan birinin bakış açısıyla – Çince sorular ile İngilizce sorulara verilen yanıtlar eşit derecede iyidir. Ancak Çincede İngilizcenin aksine, yorumlanmamış formel sembolleri kullanmak yoluyla yanıtları üretirim. Çince hususunda bir bilgisayar gibi davranıyorum; formel olarak belirlenmiş öğeler üstünde bilgisayımlı (*computational*) işlemler yürütmüş oluyorum. Çince açısından, ben sadece bir bilgisayar programı örneklemiyim (*instantiation*) (Searle, 1980).

Dennett’a göre Searle’ün Çince Odası düzgün bir argüman değil, bir hikayedir, bir görü tetikleyicidir. Görü tetikleyicileri argümanlardan çıkan bir sonuca sahip değildir, ancak hayal gücünü harekete geçirirler. 'Aa şimdi anladım!' biçiminde ünlememize sebep olurlar (Brockman, 1996: 182). Argümana pek çok açıdan pek çok eleştiri getirilmiş olmakla beraber, konumuz açısından - Dennett’ın vurgusuna konu olması bakımından - temel hatası, bir sistemin küçük bir parçasını alıp, onu daha büyük ve işleyiş biçimi olarak daha farklı ve karmaşık bir yapıya uyarlamaya çalışmasıdır. Dennett, işleyiş sisteminin basite indirgendiği, özellikle bilgisayarlar gibi işleyişleri kitle tarafından çok iyi anlaşılamayan ve bu nedenle yerine daha bilindik öğeler konduğunda *anlıyor-etkisi* yaratan konularda görü tetikleyicilerini kullanmayı hatalı bulmaktadır;

Görü tetikleyicilerinin baskın güç olduğu tek alan özgür irade alanı değildir. Bana göre, felsefe tarihine yönelik bir inceleme, itici güce sahip olan şeylerin başından beri görü tetikleyicileri olduğunu gösterecektir. Platon'un mağarası, Menon'un köleye geometri öğretmesi, Descartes'ın kötü cini ve Hobbes'un Doğa Durumu. Daha yakın zamanda ise, Quine'ın (1960) 'Gavagai' i tercüme etmeye çalışan dilbilimcileri, Goodman'ın (1965) 'grue-bleen' bilmecesi, Rawls'ın (1971) Başlangıç Durumu, Farrell'ın (1950) yarasa olmanın nasıl bir şey olacağına yönelik akıl çelen sorusu, Putnam'ın bednam İkiz Dünyası ve Searle'ün (1980) daha da bednam Çin Odası." (Dennett, 1984: 17).

Bu noktadan sonra Dennett iki çeşit endişeye daha değinir. Bunlar bir yandan yaban arısılık diğer yandan determinizm ve bilimle ilgili olmak üzere birbirlerine oldukça yakın olmakla birlikte odakları farklıdır. İlki, 'ben'e atfedilen tüm duyguların kaybı endişesini merkeze alan kaybolan kendilik (*the disappearing self*) olarak adlandırdığı endişedir. Bu endişenin temelinde, canlılık ilkesine sahip olmakla birlikte aslında bir kendiliğe sahip olmamak korkusu vardır. İnsan dışındaki varlıklarda gözlemlenen bu durum, ek olarak 'deliler' ve beyin hasarına sahip insanlarda da görülür ve hatta bizzat bu örnekler, kaybolan kendiyi gün yüzüne çıkararak bize rasyonelliğimizin temellerini sorgulatırlar. Eğer insan beyni tümüyle kimyasal bir takım işlemlerin sonucunda, determinizme bağlı biçimde var oluyorsa, kendilik olarak bildiğimiz şeyin var olmadığı, insanda da diğer tüm canlılar gibi determinizmin dışında bir şeye yer kalmadığı sonucu çıkar (Dennett, 1984: 13).

Bilimin, görünenin ötesinde, her şeyin işleyişini detaylarıyla ve objektif biçimde açıklayabilme becerisi göz önünde bulundurularak duyulan bir diğer endişe 'korkunç sır' dır (*the dread secret*). Bilimin açacağı Pandora kutusunun sonucunda ortaya aslında özgürce eylemediğimiz, her şeyin belirlenmiş olduğu durumda, karar vermemizin anlamlı olmadığı çünkü aslında verilecek bir karar olmadığı sırrı ortaya çıkacaktır (Dennett, 1984: 14). Tüm hareketlerimiz aslında bir golf oyuncusunun vuruşunu yaptıktan sonra, vücudunu topu istediği yöne çekebilirmişçesine sağa sola oynatması gibi[14] "her zaman beyhude, bazen komik, bazen acınası ve sıklıkla da karşı konulamaz hareketler olma tehdidi altındadır" (Dennett, 1984: 15).

Tüm bu öcüler ve diğer endişelerin ortak noktası, geçerli argümanlardan değil, bir takım senaryolardan yola çıkıyor olmalarıdır. Bu senaryolar akılda kalıcı, öğretici ve anlaşılmak istenen konuyu basitleştirmesi açısından da fonksiyonel olmakla birlikte öncül olarak kullanıldıkları durumlarda yanlış sonuç vermeleri kaçınılmazdır. Tüm bu nedenlerden ötürü Dennett'ın, öncelikle özgür iradeyi problematik hale getiren şeylerin özüne inmeye çalıştığını, problemin ne kadarının geçerli argümanlardan kaynaklandığını teşhis etmeye çalıştığını görürüz:

> Zihin Kavramı'nda Ryle, eleştirdiği görüşe ilişkin 'kasıtlı bir dille Makinedeki Hayalet Dogması' biçiminde bir hitap kullanarak şoke etmek ya da utandırmak yoluyla bizi kötü bir düşünce alışkanlığından vazgeçirmeye çalışır. Ben de bu öcülerden bahsederken benzer bir kasıtlı nezaketsizlikle (ve ilk bölümde biraz

[14] Dennett, bu çabayı '*body English*' olarak niteler.

da karikatürize ederek) konuşuyorum. Bana göre, özgür irade probleminin perde arkasındaki itici gücünü büyük ölçüde bu metaforlar oluşturdu ve tadını çıkardıkları saygı ve etkinin birazını bile haketmiyorlar. Bu nedenle amacım onlara yönelik hassasiyeti arttırmak ve küçültücü nitelemelerimle geleneksel itibarlarının altını oymaktır." (Dennett, 1984: 7).

3.2.2. Ricoeur ve Askıya Alma (*suspension*)

Ricoeur'ün problemin özüne inmeyi engelleyen unsurları, onun fenomenolojik metodu uyarınca askıya alınır. Fenomenolojik metodun ilk adımı '*epoché*' dir. *Epoché*, inanç ve yargılar ile mevcut kavram ve açıklamaları askıya/paranteze almadır. Bu askıya alma, onlardan şüphe etmeye denk düşmez. Nesnelere ilişkin geleneksel kavramlarla yapılan geleneksel açıklamaları, onların doğrudan deneyimine erişmek için askıya alma çabası biçiminde anlaşılması gerekmektedir.

Ricoeur'ün iradeyi ele alırken attığı ilk adım, yanılgı (*fault/la faute*) ile aşkınlığı askıya almaktır. "Ricoeur'ün yanılgı kavramı geniştir ve ne Fransızcada ne de İngilizcede tam olarak karşılığı olan bir terim yoktur. Dünyada her şeyin yolunda olmadığı, yaşadığım biçimiyle varoluşun her zaman kusurlu bir varoluş olacağına yönelik farkındalıktır" (Ricoeur, 1966: 17). Yanılgı ile aşkınlık askıya alındıktan sonra insanın gerçek olanaklarına ulaşılabilir: "…yanılgı insanın anlaşılabilirliğini önemli ölçüde değiştirirken…aşkınlık öznelliğin nihai kökeninde saklanır." (Ricoeur, 1966: 3).

Yanılgının insanın anlaşılabilirliğini değiştirmesinin sebebi olarak Ricoeur, yanılgının doğasında bulunan iki öğeyi gösterir; opaklık ve absürtlük. Bu iki öğe var olduğu müddetçe, iradenin saf bir betimlemesi yapılamayacaktır çünkü bu iki öğe insan rasyonelitesinin dışındadır (Simut, 2009).

Yanılgı ve tutkuda doğurduğu çeşitlemeler, iradenin gidişatında bir aksamadır ya da bir arızadır. Ricoeur'ün mevcut metodolojisiyle incelenememeleri de tam olarak yanılgının absürt olmasından ileri gelir: "Bir arızadan (*accident*) yola çıkılarak eidetik betimleme yapılamaz ancak empirik betimleme yapılabilir" (Ricoeur, 1966: 24). İradenin temel yapılarını anlayabilmek için günlük örneklerinden yola çıkılmalıdır çünkü "yanılgı, insanın varoluşsal tahribini temsil ederken, aşkınlık tasavvuru, yanılgıyı insanın varoluşunun temel bir niteliği olmaktansa bir tahrif olduğunu varoluşta sergileyen o ender anlardan biri olarak temsil eden bir barışma umuduna işaret eder" (Ricoeur, 1966: 17). Buradaki yanılgı, Hıristiyanlıktaki ilk günah ile

ilintilidir ve insanın yanılabilir doğasının bir ürünüdür. Fenomenolojik metot ile direkt olarak kavranması mümkün olmadığından, ona ancak yanılgı deneyiminin ifade edildiği dil yoluyla yaklaşılabilir (Ricoeur, 2009: xvi). Bu nedenle yanılgı ve aşkınlık, fenomenolojik metotta askıya alınmalı ve iradenin doğrudan deneyimlenebilen yapılarına yönelinmelidir.

Ricoeur'e göre insan iradesi kendisini günlük hayatta, insanın temel yapılarının çeşitli bozulmaları olarak gösterir. Direkt eylemin içinde ifade bulan irade bağlamında düşünüldüğünde de yanılgı olarak adlandırdığı şey de tam olarak bu bozulmalar yani eylemin işlemez yerleridir. Ancak yanılgı, bir şeyin temel prensiplerini anlamada kullanılan betimsel metot ile incelenmeye müsait olmadığından; rasyonel olmadığından; irade incelenirken paranteze alınması gerekir (Ricoeur, 1966: 3). Olayların akışı içinde, bize özgür irademizi sorgulatan, aklıselim ile karar verdiğimiz ya da istediğimiz şeylerin aksi bir tutum izlememize neden olan yanılgı olsa da, iradeyi bu bozunumdan yola çıkarak anlamaya çalışmak, olsa olsa bir empirik betimlemeye denk düşeceğinden, özünün kaçırılmasına neden olacaktır.

İradenin iflas ettiği yerlerden yola çıkarak kaybolunacağına göre – çünkü genel anlamıyla tutku, irade olmaksızın bir anlam ihtiva etmemektedir - iradenin kendisini ortaya koyduğu alandan yola çıkmak gerekecektir. Bunun için Ricoeur, "Kendimi öncelikle 'İstiyorum' (*I will*) diyen biri olarak bilirim" demek yoluyla iradenin doğrudan deneyimi ile yola çıkar (Ricoeur, 1966: 5).

Dennett'ın öcüleri, dilsel oyunlar ile özgür iradenin olmadığına dair senaryolar üreterek görü tetikleyicisi olmak suretiyle meselenin özüne nüfuz etmeyi zorlaştıran ve hatta özgür irade probleminin büyük ölçüde kaynağını oluşturan şeyler olarak görülürken; Ricoeur, Dennett tipi öcülerde kendisini ortaya koyan ve genel olarak yanılgı diye adlandırdığı iflas noktalarını, basitçe mantık hatası olarak görmez. Ancak iradenin incelemesinde, Dennett'ın önce öcüleri saf dışı bırakması gibi Ricoeur de metodu gereğince öncelikle iradenin iflasının meydana getirdiği problemleri askıya alır.

Ricoeur'ün 'istiyorum' ile başlayan ve betimselliği esas alan yönteminde bir şeyin betimsel olması onun muhakkak empirik olacağının göstergesi olarak anlaşılmamalıdır çünkü detayların daha belirgin hale getirilip, problemin önüne geçmesi Ricoeur'ün bilhassa kaçındığı bir durumdur. Ricoeur'e göre, insan iradesinin

günlük formları kendilerini dallanmalar (*ramification*) ve bozulmalar (*distortion*) olarak gösterir (Ricoeur, 1966: 3). O halde, karşılıklılığın getirdiği ilk ödev, iradenin en doğal ifadelerinin çözümlemesidir. Bu ifadelerin çözümlenebilmesi için çeşitli alanların paranteze alınması gerekir. Paranteze alma işlemi öncelikle istemsizin alanında kullanılır. İhtiyaçlar, dürtüler vb. tüm modlar paranteze alındığında geriye istemli alan kalır. Ricoeur'ün düşüncesinde istemli alanın istemsiz alana göre önceliği bu noktada kendini gösterir. Burada Ricoeur 'İstiyorum' ifadesinden yola çıkar: "Kendimi önce 'istiyorum' diyen olarak anlarım." (Ricoeur, 1966: 3) 'İstiyorum' üç aşamayı içerir: güdülenim, davranma ve onama. Yani istiyorum demek; 'karar veriyorum', 'bedenimi hareket ettiriyorum', 'rıza gösteriyorum' demektir (Ricoeur, 1966: 6). Buna göre psikolojinin kendine temel aldığı istemsiz alanın pek çok örneğini anlaşılır kılan, onları düzenleyen prensip 'istiyorum'dur, istemli olandır. Bu nedenle Ricoeur çalışmasında, öncelikle istemli alanın betimiyle başlar sonrasında bu alanı anlamlı kılacak olan istemsiz yapılara geçer (Ricoeur, 1966: 5).

> 'Kendimi önce istiyorum diyen olarak anlarım' ifadesinde dikkat edilmesi gereken iki husus vardır: istemek, bir şeyi istemektir, iradenin bir şeye yönelmesidir yani yönelimsellik vardır; öte yandan isteyen bir 'ben', bir 'kendisi' mevcuttur. Bu isteyen kendisi, Cogito, Descartes'ın kendinin bilincinde olan ben fikrinin uzantısıdır. Dolayısıyla istemek kendisi kavramının içindedir, isteyen özne olarak. Kendisi problemini merkeze alan Alman düşünürler, 'Selbst' kelimesinden ziyade '*das Ich*' (ben), '*der Subjek*t' (özne) terimlerini kullanagelmişlerdir ki bu da Nieztsche'nin, fail kendi fikrinin kaynağını Hint Avrupa dil ailesinin özne-nesne grameriyle şekillendiği fikriyle örtüşür (Seigel, 2005).

İstediğim şey öncelikle üstüne karar verdiğimdir, projemdir. Benim tarafımdan, benim becerilerime uygun şekilde yapılacak eylemin yönünü içerir. Ancak proje – istemimin nesnesi - dediğimiz şey reel değildir ya da bir tip reel-olmayandır *(unreel)*. Onu reel yapan şey eylemdir: kendini eylemde ortaya koyar ki bu eylem istemli harekettir (*the voluntary movement*). Ancak iradenin bir reel olmayandan reele geçişten ibaret olduğunu düşünmek hatalıdır çünkü iradenin reel oluşuyla birlikte iradede temiz bir sayfa açılmaz. Yani eylem yoluyla proje gerçekleştiğinde iradeye ilişkin süreç tamamlanmış olmaz. Projenin eyleme dökülmesinden sonra geriye Ricoeur'ün tabiriyle bir 'posa' kalır. Rıza gösterdiğimiz şey de bu posadır. Bu üç prensibin anlaşılır hale gelmesinde – karar vermek, eylemek, rıza göstermek - yine

istemli ve istemsizin karşılıklılığı devreye girer (Ricoeur, 1966: 7) yani her bir istemli aşamanın, istemsiz bir karşılığı vardır.

İstemsizin âlemine yöneldiğimizde, ilk istemli aşama olan karar vermenin karşısında motif (*motive*) belirir. "Bir projeyi anlamak onun sebeplerini anlamaktır. 'Buna karar verdim çünkü...' Buradaki çünkü istemli ve istemsizi birleştiren ilk yapısal öğedir" (Ricoeur, 1966: 7) Çünkü'den sonra bir ihtiyaçtan, bir hazdan, bir acıdan ve benzeri pek çok şeyden söz edebiliriz irade gösterdiğimiz şeyin sebebi olarak. Bunları Cogito'nun merkezinden, söylememizi mümkün kılan şey işte bu motiftir.

Karar verme aşamasını anlamlı kılan motif gibi, hareketin de anlaşılacağı nirengi istemli hareketin organlarıdır. Bunlar geleneksel olarak iradeye karşıt olarak algılanıyor olsa bile (Ricoeur, 1966: 8).

Son olarak, üçüncü aşamada, posayı ele almak gerekir. Tüm istemsizlik âlemi irade için ya bir motif ya da bir organ işlevi görmez. Bu çeşit bir türe ben ancak razı gelirim. Karakter, bilinç dışı, biyolojik yaşam vb. (Ricoeur, 1966: 8).

Görüldüğü üzere, Ricoeur'ün fenomenolojisinde irade incelenirken bedensel işlevler dışarıda bırakılmaz. İnsan yalnızca zihin içeriklerinden ibaret değildir. Ancak bedenin de katıldığı bir deneyim anlamlıdır ve bu nedenle tüm deneyim birlikte ele alınmalıdır.

> Yaşamak, hem hayatta olmak (*Leben*) hem de hayatta olmanın yaşanmış deneyimine sahip olmaktır (*Erleben*). Cismani Cogito tek hayattır ancak her iki anlamda da hayattadır; hem hayatı deneyimleyen özne hem de hayatın içinde varolan varlık olarak. Bu durumu ifade etmek için Ricoeur, Maine de Biran'ın deyimini kullanır: '*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*'; bedenin düalitesi, hem özne hem nesne olarak, hayatta birleşir (Davidson, 2018: xvi).

Bedene ilişkin problemler istemsizin âleminde ortaya çıkar ve eğer istemsizlik âlemi topyekûn bir empirik olguya indirgenirse istemli dediğimiz şey ortadan kaybolur. Çünkü istemsizlik öznenin deneyiminden ayırılıp, bilimin bir nesne olarak incelediği empirik olguya indirgendiğinde, 'istiyorum' ifadesinin içi boşalır. Basitçe, istemsizin karşısında bir hareket türü olmaktan ibaret hale gelir. Özgür bir girişim olarak anlamı kalmaz.

Böylece, iradenin ele alınmasına ilişkin fenomenolojik metodun nasıl işletileceğini ortaya koyan Ricoeur, iradenin de nasıl bir karşılıklılık üzerine kurulu olduğunu gösterir. Problemi önce bileşenlerine ayırıp bu bileşenlerin hangileri

gerçekten mevcut ya da hangileri işlevini taşıyor biçiminde bir yaklaşımla problemi ele almak, genel olarak analitik felsefenin bir tutumudur. Ricoeur'ün düşüncesinde, Dennett'ın aksine, öcü olarak pejoratif anlam taşımayan bu anlatılar, problemi meydana getiren perde arkası aktörler olarak görülmez. Ancak, özgür irade problemini inceleme metodu açısından Ricoeur ile Dennett'ın farklı geleneklerden farklı metotlarla da olsa benzer bir ayıklama işine girdiklerini söyleyebiliriz.

3.3. İnsanın Statüsü

Özgür irade, insana atfedilen bir niteliktir. İnsan dışı varlıkların da özgür iradeye sahip olup olmadıklarına yönelik sorgulamalar da bulunmakla beraber, temelde insan dünyasının bir öğesi olarak tartışılır. Bu açıdan da insanın hangi bağlamda anlaşıldığı, ona atfedilen özgür iradenin içeriğini de belirlemektedir.

Öcüleri tanımlayıp bunların önemi ve genel olarak literatürdeki yerlerini verdikten sonra Dennett'ın ikinci adımı rasyonel bir varlık olarak insanın statüsünün tespitidir. Natüralist tutumuna uygun olarak insanı biyolojik evrimin bir ürünü olarak gören Dennett, ona rasyonel niteliği verenin de evrimsel sürecin bir ürünü olduğunu iddia eder. Bu bakımdan Dennett'ın düşüncesinde insan, üçüncü şahıs perspektifi ile konumlandırılır. Buna karşın Ricoeur'ün düşüncesinde özgür iradeye sahip olan insan, hem yönelimselliğe sahip hem de bir ben'e atıfta bulunan 'istiyorum' ifadesiyle anlaşılan insandır.

3.3.1. Evrimin Ürünü Olarak İnsan

Dennett bir natüralist olarak, insanın statüsünü, evrendeki yerini tespit edip, bu yeri nirengi edinerek onu değerlendirir. Bu değerlendirmedeki anahtar faktör biyolojik evrimdir ve insanın evren içindeki konumunu anlamak, her şeyin başladığı noktaya gitmeyi gerektirir: "Başlangıçta, hiç sebep (*reasons*) yoktu; yalnızca nedenler (*causes*) vardı. Hiçbir şeyin bir amacı yoktu, hiçbir şeyin bir işlevi bile yoktu; dünyada hiç teleoloji yoktu" (Dennett, 1984, s. 21).

Dennett'ın, dünyanın ilk meydana geldiği andaki teleolojinin yokluğunu neden ve sebep arasındaki farka dayandırarak açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Sebep, bir eylemin bir fail tarafından bir tavırla gerçekleştirildiğinde söz konusu edilirken, neden her hangi bir failin bir yönelimi olmaksızın bir şeyin vuku bulması durumunda kullanılır; 'su, şekerin çözünmesine neden oldu' örneğinde olduğu gibi.

Dennnett, dünyanın oluşum aşamasında hiç teleoloji olmamasını; yalnızca sebeplerin bulunmasını şöyle açıklar: "Çıkarı (*interest*) olan hiçbir şey yoktu. Ancak bir milenyum sonra basit eşleyiciler ortaya çıkmaya başladı" (Dennett, 1984: 21). Eşleyiciler, kendi çevresinde bulunan maddelerin (kozmik çorbanın içinde bulunan çeşitli materyallerin) dönüşümünü organize etmek yoluyla, kendisinin neredeyse birebir kopyasını üreten varlıklar olarak anlaşılmaktadır (Sarkar & England, 2019):

> İlksel çorba, sonsuz sayıda eşleyici molekülünü yaşatabilecek nitelikte değildi…Eşleyici molekülüne bir kalıp veya şablon olarak bakarken, molekülün, kopyalar yapmak için gerekli olan yapıtaşlarından bolca içeren bir çorba içinde yüzdüğünü düşündük. Ancak eşleyici moleküllerinin sayısı çoğaldıkça, yapıtaşları hızla azalmış, ender rastlanır ve değerli hale gelmiş, değişik eşleyici çeşitleri ve soyları yapıtaşları için yarışmaya başlamış olmalı…Eşleyici çeşitleri arasında bir var olma çabası vardı. Çabaladıklarının farkında değillerdi, kaygılanmıyorlardı da; birbirlerine karşı kötü duygular beslemeden -aslında hiç duyguları olmadan- çabalarını sürdürdüler." (Dawkins, 2007: 37,38).

İşte Dennett'a göre de evrenin kendi çıkarını korumak üzere adım atacak varlıkları barındırdığı gün, çıkarların doğduğu gündür (Dennett, 1984: 22). Bir canlının çıkarlarının farkında olup olmaması, çıkarının olduğu gerçeğini değiştirmez Dennett'a göre, bu nedenle de kendi çıkarı doğrultusunda, kendi bakış açısından belirlemiş olduğu 'avantajlı', 'dezavantajlı' ve 'nötr' olarak belirlediği şeylere yönelik yaklaşımı da, avantajlıyı kovalama, dezavantajlıdan kaçınma ve nötr olana karşı kayıtsız kalma biçiminde gerçekleştiğinde, kendi çıkarlarını yaratmış olur (Dennett, 1984: 23). Dolayısıyla çıkar olarak anlaşılacak şey, insanda olduğu gibi görece karmaşık bilişsel süreçleri gerektirmez.

Ancak burada, ilk etapta ayrışmış olan neden ve sebep arasındaki fark yok olmuş gibi gözükmektedir. Sebep, failin eyleminin failde temsil edildiği haliyle aklidir. Oysa eşleyiciler ve dolayısıyla ilk sebeplerin ortaya çıkışına baktığımızda böyle bir rasyonellik gözlemlemeyiz. Daha çok bir nedensellik zinciri var gibi gözükmektedir. Ancak Dennett bu durumu, teoriye ters bulmaz: "Eylemlerin sebepleri Platonik formlar gibidir, *pure abstracta*, varoluşu didinen ve arayanların varoluşuna bağlı olduğu halde, herhangi biri ya da bir şey tarafından bilinmek ya da temsil edilmekten bağımsızdır (Dennett, 1984: 23). Dolayısıyla neden ve sebep arasındaki ayrım, alışılagelmiş olduğu gibi, radikal bir ayrım değildir. Bir eylem hem bir nedenin sonucu hem de rasyonel bir irade aktının nedeni olabilir.

İnsanlar elbette eşleyicilerden çok daha karmaşık yaratıklardır ve bundan ötürü, çevreleri tarafından belirlenmişlikleri ve kendilerinin belirleyici olduğu durumlar da benzer ölçüde karmaşıktır. Dünya üstünde sebeplerin nasıl ortaya çıktığına dair açıklamanın, evrim teorisine uygun biçimde basitten karmaşığa giden bir süreç olarak açıklanması da Dennett'ın kendi sistemi içinde tutarlıdır. Bu denli karmaşık bir varlığı direkt sebep-sonuç ilişkilerinin içine oturtmak en hafif tabirle gerçekçi değildir.

Sebep ve nedenlerin arasına aşılamaz bir uçurum koymak, Dennett'a göre, yine bir görü tetikleyicisi istismarıdır çünkü tümüyle anlayabildiğimiz sebep sonuç ilişkileri son derece basit olanlardır, oldukça karmaşık nedensellik zincirlerini tam olarak anlayamadığımızdan, tariflerini kolaylaştırmak amacıyla görü tetikleyicilerini kullanır ve onları basitleştirme yoluna gideriz (Dennett, 1984: 32). Bu eğilimin bir sonucu olarak da aslında aralarında neden – sonuç ilişkisi bulunmayan ya da bulunup bulunmadığı kesin olmayan olaylara da nedensellik atfedebiliriz. Daha basit olaylara ilişkin nedenselliği, işleyiş prensipleri açık olmayan karmaşık olaylara da uygulamak, Dennett'ın, daha önce bahsettiğimiz, aşırı basitleştirme olarak isimlendirdiği hataya düşmektir.

Eşleyici teorisinden alınması gereken ders şudur: basit eşleyicilerden, şu anda olduğumuz karmaşık insan durumuna kör biçimde gelmedik. Basit eşleyicilerin kökenini teşkil ettiği basit sebeplere baktıktan sonra şu andaki insan konumumuza bakışımızı çevirirsek aradaki fark elbette devasa olacaktır. Ancak basit eşleyicilerden bu yana dünyaya çaba hâkimdir. Deniyoruz, yanılıyoruz, öğreniyoruz, uyarlıyoruz. Tüm bu becerilerimiz sayesinde de yaban arısından farklıyız. Tekrar tekrar yuvanın önüne avı geri çeksek de, tüm bu süreçlerimizi kendi-kendimize takip etme yeteneğine de sahibiz, bu nedenle işlemeyen bir şey gördüğümüzde o kısır döngüden çıkmamızı sağlayacak yeni bir yol üretebiliyoruz. Bu da bize hareketlerimizin nedenlerle değil sebeplerle belirlendiğini gösteriyor. Ancak elbette sebepler yalın birer kavramsal öğe değil. Sebepler saf rasyonaliteye dayanmıyor. Çünkü öyle bir rasyonalite zaten mevcut değil.

3.3.2. Eyleyen İnsan

Ricoeur'ün iradeyi ele alışı, insanın sınırlılıkları ve özgürlüğü olmak üzere, yanılgı ve aşkınlık askıya alındıktan sonra, iradenin ilk ve temel öğesi olan 'isteme'ye

yönelmekle başlar. Dennett'tan farklı olarak insan iradesini, insanın perspektifinden yola çıkarak anlamaya çalıştığını görürüz. Dennett, bilinçli olmayan nesnel dünyadan yola çıkar. İnsanın, iradi olarak insanın, varlığı, evrimin sonraki ürünlerinden biri olarak düşünüldüğünden başlangıç noktası olarak konumlandırılmaz. Ricoeur ise bu tip bir natüralist tutuma karşı olmakla birlikte, tüm nesnel dünyayı da insanın birinci şahıs perspektifine indirgeyerek, her şeyin tümüyle 'ben' de olup bittiğini de iddia etmez.

İstemek iradenin en doğal ifadesi olarak görüldüğünden, eidetik tasvir de buradan başlar. Ricoeur'de "'istiyorum' demek i. Karar veriyorum, ii. Bedenimi hareket ettiriyorum, iii. Rıza gösteriyorum (*I consent*)" olmak üzere üç prensibi içerir (Ricoeur, 1966: 6). Bunların anlaşılması için her birbirinin tek tek eidetik betimlemesi yapılacaktır. Ancak istemli ve istemsizin karşılıklılığı uyarınca istemli alanda yer alan her bir prensibe tekabül eden bir istemsiz alanı vardır.

İstiyorum demenin ilk adımı, karar verme, o kararı gerekçelendiren motiflerin yani karar vermenin istemsizdeki alana tekabül eden yanının anlaşılmasını gerektirir. Motif, kararın istemsiz alana denk düşen eşleniğidir. İstenilen şey, kendisine yönelik irade gösterilen şey, projedir. Projenin anlaşılması için sebeplerinin anlaşılması gerekir: 'buna karar verdim, çünkü……' Burada kullandığımız 'çünkü', istemli ve istemsizi birleştiren ilk yapısal öğedir (Ricoeur, 1966: 7). Motifin içi 'çünkü'ye verilen yanıtla dolar.

Görülüyor ki, Dennett'ın ilk olarak sebeplerin evriminden yola çıkması gibi Ricoeur de motif olarak adlandırdığı yapıyı, iradenin inceleneceği ilk alan olarak belirlemektedir. Ancak Ricoeur'ün incelemesi, Dennett'ın natüralist tutumunun aksine biyolojiyi kendine nirengi edinmez. Çünkü eğer bir bilinç deneyimi olarak istemek, empirik olarak incelenirse bir olgu haline gelecek ve olgu haline geldiğinde kendisinin iki ayırıcı niteliğini kaybedecektir; yönelimsellik ve bir ben'e referans. Ricoeur' e göre empirik psikolojiyi de karakterize eden şey, dışsal bilgiyi elde etmeye yönelik oluşu değil, aktı olguya indirgemesidir. Akt daha önce de bahsedildiği gibi hem yönelimselliğe hem de bir Ego'ya atfı içerir: hem yöneldiği bir *şey* mevcuttur hem de o şeye yönelen bir ben vardır. Akt bir olguya indirgendiğinde, bu iki niteliği de kaybedeceğinden, olduğundan daha az bir şey konumuna inmesi kaçınılmazdır (Ricoeur, 1966: 8,10). Dolayısıyla insanın anlaşılması, üçüncü şahıs perspektifinden

yürütülecek bir soruşturmayla mümkün olmayacaktır. Çünkü betimsellikten ve dolayısıyla fenomenolojik bakış açısından kopuş ve natüralist bakışa geçiş, "içsel olandan dışsal olana geçmek değildir, her ikisinin de bozulmasıdır. Natüralist bakış açısıyla, insan, benin sübjektif âleminden 'kurtarılır' ancak insan olmanın da sübjektif söylemi kaybedilmiş olur. Artık bilimin nesnesi olan beden, eylemsiz ve söylemsiz bir bedendir" (Ricoeur, 1966: 11).

Ricoeur'e göre, istemli âlemin en iyi ifade edileceği yöntem, betimsel fenomenoloji olsa da, istemsiz âlemin belirli fonksiyonlar biçiminde ifade edilecek olan hallerine ilişkin bir betimleme en iyi biçimde yine de empirik olarak bilinebilecektir. İstemsizin alanının öğeleri birer doğal olay olarak ele alındığında, elbette yine de indirgenmiş olacaktır ancak bu hususta empirik metodun elimizdeki en iyi metot olduğu gerçeği değişmeyecektir. Bu nedenle Ricoeur'e göre yapılması gereken şey, öznel beden ile nesnel beden arasında yakın bir diyalektiğe girmektir: "Klasik empirik psikoloji ile Cogito'nun betimlemesi arasında özel ilişkiler kurmak gerekir" (Ricoeur, 1966: 11). Bahsi geçen özel ilişkiler, istemli ve istemsiz âlemlerinin ancak birbirleri aracılığıyla bilindiğini ortaya koyacak şekilde bir çalışma yürütmeyi gerektirir. Bu şekilde değerlendirildiğinde, karar vermek istemli olan proje ile istemsiz olan motif karşılıklılığından doğar. Bunu ortaya koyabilmek için Ricoeur, öncelikle projenin ne olduğunu betimlemekle işe başlar.

Proje, üstüne karar verdiğim şey olarak ilkin düşünceyle alakalıdır. Ricoeur için düşünce, daima bir nesneyle bağlandığından; düşüncenin yönelimi bir nesne olduğundan, aktların arasında yer alır. Ricoeur için ilksel olan algı değil, iradedir. Çünkü insanın kendi algısını teste tabi tutabilmesinin tek yolu eylemdir. Anlam ancak eylemde ortaya çıkacaktır. "Hareket etme ve karar verme bu nedenle yalnızca kavramsal olarak ayrılabilir: proje eylemi öngörür ve eylem projeyi sınar...Madem ki hiçbir şey yapmadım henüz tümüyle istemedim demektir." (Ricoeur, 1966: 202). Bu manada, Descartes'ın düşünmeyi öz-bilinçle tanılamasını da kendi düşüncesi açısından uygun bulmaz; "Descartes'ın aradığı şey, her şeyden şüphe edildiğinde bile şüphe edilemeyecek bir şeydir. Bunun aksine bizim tüm incelememiz, kendine çekilen izole bir bilinç değil; bilinçle dünya arasındaki bağları göstermeye yöneliktir." (Ricoeur, 1966: 42).

Bu noktada Ricoeur'e göre dikkat edilmesi gereken husus, dilin tuzaklarıdır. Dilin bahsi geçen tuzakları kelime kökenlerinin bizde çağrıştırdığı anlamların özel durumlara genellenmesidir. *Motive* ve *motion* kelimelerinin kökenleri Latince *movere*'den gelir. *Movere,* hareket etme anlamını taşır. Bu nedenle de Ricoeur, motif sözcüğünün, kelime kökeni olarak harekete işaret etmesinden ve hareketin de doğal bir fenomen olarak, nesneler dünyasında gözlemlenebilir olması nedeniyle, doğada gözlemlediğimiz hareket gibi, motifin de insanı harekete ettiren şeyi çağrıştırmasını dilin bir tuzağı olduğunu düşünür; "dil, eylem için sebebi, neden ile; 'çaba'yı (*effort*) da 'etki' (*effect*) ile karıştırmak üzere tuzak kurar bize." (Ricoeur, 1966: 66).

Dennett ile benzer biçimde Ricoeur'ün de neden ve sebeplerin ayrımı üstünde durduğunu görüyoruz. Dennett bu ayrımı üçüncü şahıs perspektifinden insan değil ancak evrenin bileşenleri üzerinden yürütürken, Ricoeur bu ayrımı insanı dışarıda bırakarak değil, onun eylem dünyası içinde kalarak yapar. Bundan başka, Dennett sebep ile nedenler arasında radikal farklar görmenin hata olduğunu söylerken, Ricoeur bu iki türü özünde ayıran prensipler olduğunu düşünür:

> Nedenin doğasında, etkilerinden önce bilinmek ve anlaşılmak vardır…Anlama, geri döndürülemez biçimde, sebepten etkiye doğru olur. Diğer yandan, motifin özünde, ithaf edildiği karardan bağımsız olarak tam bir anlam yoktur. Önce motifleri kendilerinde anlayıp daha sonra onlardan kararın anlamını türetemem. Ancak bu demek değildir ki karar kendi motiflerine sebep olur. Motif, onun üstünde kurulu bir irade olmaksızın karar için bir temel teşkil edemez…Motifte belirlemek sebep olmak değil ancak bir temel sağlamak, gerekçelendirmektir." (Ricoeur, 1966: 67-68).

Dennett'ın natüralist tutumunun iddiasının tam aksine, insanın bir nesne pozisyonuna indirgendiğinde Cogito ile olan ilişkisini kaybettiği için artık çözülemez bir problem haline dönüştüğünü düşünen Ricoeur'e göre buradan ancak bir hatalı ikilem doğar: "ya birbiri üstüne binmiş nedensellik hiyerarşisi olduğunu varsayacağız… ya da bilinci monistik bir natüralizme feda edeceğiz." (Ricoeur, 1966: 68). Ricoeur'ün bu tespiti oldukça yerindedir. İnsanın nesne olarak konumlandırılmasından sonra eylem dünyasına anlam kazandırılabilmesi için mevcut nedenselliğin dışına çıkabilen bir başka nedensellik icat edilmek zorunda kalınacaktır. Tamamen fiziksel dünyanın bir öğesi olarak insanın o dünyada olup bitenlerden bağımsız ve hatta onların üstünde hüküm sürebilecek bir zihinsel nedenselliğe ihtiyacı olacaktır. Bu akla yatkın bir seçenek gibi görünmediğindeyse, bu tip bir nedensel

hiyerarşinin en başından beri orada olmadığı ve olan tek şeyin doğanın içindeki diğer nesneler gibi insanın da aynı türden bir başka nesne olduğu sonucuna varılacaktır.

Ricoeur'ün iradeye ilişkin betimsel açıklamayı ısrarla gerekli görmesinin sebebi burada yatar. Cogito bir noktada nesneleştirildiğinde artık empirik nesneler dünyasının konusu olur: "Empirik objeler dünyasında, sebep-sonuç açıklamalarının (*causal explanation*) sınırı yoktur. Determinizm total olsun olmasın, determinizmde boşluk yoktur. Herhangi bir şeyi empirik nesne olarak düşünmek, onu yasalar bağlamında düşünmektir. Bu nedenle iradenin temel yapılarını determinizmin çatlaklarına yerleştirmekten vazgeçmeliyiz." (Ricoeur, 1966: 68). İnsanın doğanın bir nesnesi olarak düşünüldüğünde determinist düzenin içindeki bir diğer nesne olarak düşünülmesinden başka imkan olmayacağından, insan yalnızca bir biyolojik organizma değil fakat tüm deneyim bütünlüğüyle insan olarak anlaşılacaksa onu bir empirik nesne olarak düşünmekten de vazgeçilmelidir. Ricoeur'ün betimsel fenomenolojisinin hedeflediği de insanı tüm deneyim bütünlüğünde incelemektir.

3.4. Seçimin Doğası

İnsanın statüsünün belirlenmesinden ve neden ile sebep ayrımlarından sonra, tüm bunların seçmedeki rolünün tartışılması gerekmektedir. Bunun için bir faillik (*agency*) fikri tesis edilmelidir. Failliğin ne olduğu, failin kime deneceği, failin ayırıcı niteliğinin ne olduğuna ilişkin farklı görüşler mevcuttur. Ancak standart teori olarak adlandırılan teori, olay-nedensel eylem teorisidir ve Donald Davidson bu teorinin önde gelen savunucusudur. Davidson, eylemlerin nedensellik geçmişi olan olaylar olduğunu iddia eder ve bu doğrultuda bir failin eylemlerine neden olan şeyin, failin eylemek için sahip olduğu inanç ve arzular olduğunu öne sürer (Davidson D. , 1963). Bu görüşün temel problemi, eylemin gerçekleşmesi için failin bir niyete sahip olmasını gerektirmesi ama bir niyetle gerçekleştirilmiş bu eylemi basit bir olaya indirgemesidir. Yani eylemin bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olmasıyla, nedensel zincir içindeki herhangi bir olay tarafından eyleme neden olunmuş olması arasında kategorik olarak fark kalmaz. Failin kaybolmasına neden olan yani failin eylemdeki belirleyici rolünü ihmal eden bu fail teorisine alternatif olarak sunulmuş teori, fail-nedensel teoridir. Bu teori bilhassa Chisholm tarafından savunulmuştur. Chisholm'e göre failin sahip olduğu nedensel güç, onun eylemin faili olmasını sağlayan indirgenemez ve asli bir

özelliğidir (Chisholm, 1964). Olay nedensel ve fail nedensel teoriler, daha önce 'libertaryanizm' başlığı altında değinilmiştir.

Bu teorilerin dışında farklı bir sınıflama olarak - tezin amacına uygunluğu bakımından - faillik görüşlerini iki ana başlık altında incelemeyi uygun buluyorum, birinci şahıs perspektifinden faillik ve üçüncü şahıs perspektifinden faillik. Birinci şahıs perspektifinden faillik fikrine, faillerin bir yönelimselliğe sahip olduğu ve bilinçli bir şekilde, bir eyleme yönelerek hareket ettiği fikri hâkimken, üçüncü şahıs perspektifindeki failler; davranışları, onlara dışarıdan inanç, arzu, istek gibi nitelikler atfedilerek öngörülebilen ve açıklanabilen varlıklardır (Millican & Wooldridge, 2014). Dennett ve Ricoeur'ün faillik anlayışları, bu iki bakış açısını da içerir.

3.4.1. Kontrolün İfası Olarak Seçim

Dennett'ın faillik fikri, ne salt birinci şahıs perspektifinden ne de salt üçüncü şahıs perspektifinden yürütülen bir failliktir. Onun görüşü kendisinin 'yönelimsel tutum' (intentional stance) olarak adlandırdığı bir tutumdur ve davranışı öngörülmek istenen bir varlığa, inançları, arzuları ve yönelimsellik sergileyen tüm zihinsel durumları olan bir rasyonel fail olarak davranmayı içerir (Dennett, 1987: 15). Buna göre fail, hem davranışları öngörülebilen, hem de faillik deneyimine sahip olan bir varlıktır. Dennett, eylemlerinin faili olarak insanı ele alırken, insanın, ilkin Ricoeur'ün de atıfta bulunduğu ikili doğasına değinir; bir tarafta eylemin kaynağı olan ve sadece bir reaksiyondan ibaret olmayan, eylemlerin yapıcısı fail; diğer tarafta nedenselliğin içinde bir zincirden ibaret olan fiziksel insan imgesi (Dennett, 1984: 76). Diğer yandan ise, failin kendine failliğini atfedebilme yetisi yer alır.

Dennett hiçbir zaman, insanın bütünüyle sebep-sonuç ilişkilerinin tutsağı olan, failliğini tümüyle göz ardı eden türden bir olay-nedensel argüman geliştirmemiştir ancak diğer yandan insana ve onun fiziksel dünyadaki yerine dair natüralist tutumunu da hiçbir zaman bırakmamıştır. Dennett'a göre yapılması gereken, natüralist bir kendilik anlayışı ortaya koymaktır ki böylece hem insan failliği korunsun hem de bu yapılırken "muğlak ve paniğe kapılmış bir metafiziğe başvurulmasın" (Dennett, 1984: 76).

Kendiliğin ne olduğuna ilişkin tam bir tanım vermek mümkün değildir. Düşünürlerin üzerinde uzlaştıkları bir kendilik fikri yoktur. Locke, kendiliği kişi ile aynı anlamda kullanırken, Hume süreklilik gösterebilecek, değişmeyen bir kendilik

idesi diye bir şey olmadığını düşünür. Kant'a göre ise iki kendilik vardır; fenomenal ve numenal. Fenomenal kendilik hem öznel hem de nesnel olarak deneyimlenebilirken, numenal kendilik iki türlü de deneyimlenemez. William James ise bir kişinin birden fazla kişisel kendiliğe sahip olabileceğini iddia etmekle kalmamış, her bir kendiliğin de hem bir nesne [bilinen ben (*me*)] hem de bir özne [bilen ben (*I*)] olarak değerlendirilebileceğini iddia etmiştir (Barresi & Martin, 2011: 41-49). Tüm bu çeşitlilik nedeniyle, üzerinde uzlaşılan kendilik nitelikleri bile olmadığından, Eric Olson, bir kendilik probleminden bahsedilemeyeceğini, buna ek olarak kendiliğe atfedilen farklı anlamların felsefi argümanları çıkmaza götürdüğünü oysa kendiliğe saplanılmadığında bu çıkmazlardan kaçınılabileceğini ve bu nedenle kendilik kelimesinin literatürden topyekun düşülmesi gerektiğini dahi savunmuştur (Olson, 1998).

Tüm bu karmaşaya rağmen, neden bahsedildiğine dair genel bir fikir olması açısından, Seigel'ın kendilik sınıflandırması faydalıdır. Seigel'a göre Descartes ve Locke'tan beri, kendiliğin temeli Batı felsefesinde üç boyutta incelenmiştir: bedensel ya da maddi boyut, ilişkisel (relational) boyut ve son olarak reflektif boyut (2005: 5):

Bedensel/maddi boyuttan bakıldığında kendi, insan bedeninde yer alır ve belirlenimi beden tarafından gerçekleşir ki bu bağlamda kendiliğin belirleyicileri ihitiyaçlar, itkiler, yatkınlıklar ve benzeridir. Freud'un ve bazı evrim biyologlarının kendiye bakış açıları bu kategori içinde yer alır. İkinci boyuttan bakıldığında kendilik, sosyokültürel etkileşimden doğar. Kendisi dediğimiz şey toplumla olan ilişkilerimizdir ve toplumun sınırlarıyla belirlenir, Marx ve klasik antropolojinin kendiye bakış açısı bu bağlamda ilişkiseldir. Son olarak reflektif boyuttan bakıldığında kendilik, yalnızca dünyadaki fenomenlerin belirleyici olduğu bir anlayışla açıklanmaz. İnsan bilincini, insanın kendine yönelik farkındalığı, eylemleri hakkındaki tefekkürü ve bunun sonucunda eylemlerinin sorumluluğunu alması, değiştirmesi, bazen onları tümüyle terketmesini içerir. Descartes'ın kendilik fikri, reflektif bir kendiliktir.

Dennett'ın natüralist bir anlayışla ortaya koyduğu türden bir kendilik fikri, kişilerin zihnini bilgi-işleme sistemleri olarak görmeye dayalıdır (Dennett, 1984, s. 76). Bu ise temelde, kendilik dediğimiz şeyin kişinin fiziksel bir parçası olarak ona içkin olmasından ziyade süreç içinde gelişen bir şey olduğunu ifade eder. Neden-sonuç ilişkilerine dayanmakla birlikte onlar tarafından tüketilmeyen bir kendilik fikri. Bu tip

bir kendi, Dennett'ın düşüncesinde en basit haliyle bir 'kontrol alanı'dır (Dennett, 1984, s. 81). Dennett kontrolü şu biçimde tanımlar: "A, B'yi; ancak ve ancak, A ve B arasındaki ilişki, A'nın B'yi, B'nin durum menzilinin normunda istediği duruma sokabildiği bir ilişki ise kontrol edebilir." (Dennett, 1984: 52). Bu demektir ki, bir kontrol eden ve bir de kontrol edilenin var olduğu durumda, öncelikle kontrol edilenin bulunabileceği birden fazla hal olması gerekir ki bu haller kontrol edilenin limitleriyle sınırlıdır. Bir diğer gerekli koşul ise, kontrol edenin, kontrol edileni, kontrol etmek istemesidir. Örneğin nedenselliğin bizi kontrol ettiği fikri iddia edilecekse, nedenselliğin bu iki şartı taşıyor olması gerekir.

En basit haliyle kontrol alanı ise, kendini tanıma becerisine sahip olmayı ihtiva eder. Burada kendini tanımadan kastedilen, en temel anlamda, 'diğerleri' arasında 'kendi'ni ayırt etme becerisidir. Kendini diğerlerinden ayırt etme becerisi, kendine bir ben atfetmenin ayrıcı niteliği olarak görülmüştür. Canlıların kendini tanıma yetisine sahip olup olmadığını ölçen test 'ayna testi' olarak adlandırılır ve Gordon G. Gallup tarafından geliştirilmiştir (1970). Test, belirli bir süre (80 saat) aynada kendi görüntülerine maruz bırakılan ve alın bölgeleri (kaş kavisinin üstü) ve bir kulaklarının üstü kırmızı boyayla işaretlenmiş şempanzelerin aynada kendilerini tanıdıklarına dair bulgular olduğunu göstermiştir. Günümüze kadar bazı ihtilaflara karşın – şempanzelerdeki nesnelerle çarpışmamaya yarayan başka nesnelerden duyusal geribildirim alma becerisinin bir kendilik farkındalığı demek olmadığı (Heyes, 1994) ya da kendilik farkındalığını bedenlenmeyle ilişkilendiren ve ayna testini geçemeyen hayvanlarda böyle bir zihin yapısının bulunmadığı anlamına gelmediği (Rochat & Zahavi, 2011) gibi - halen ayna testi hayvanlar üstünde kendilik farkındalığını ölçmek için kullanılmaktadır.

Dennett'ın kendilik düşüncesi, yalnızca kendinin farkında olan – kendini diğerlerinden ayırt edebilen - ve buna bağlı olarak kontrol edebildiği hareketlerini – aynada elini kaldırdığında elini kaldıranın kendisi olduğunu dolayısıyla elini kaldırma eyleminin kaynağı olduğunu bilen - kendisiyle ilişkilendirerek bir kontrol odağı olan kendilikten, 'tam teşekkülü' bir kendiliğe yani bir 'kişi'ye (Dennett, 1984: 82) dönüşebilen bir sürecin içinde anlaşılmalıdır; sürecin başında bir kontrol merkezi olarak yola çıkan insan, sosyal etkileşimin içinde kişiye dönüşecektir.

Açıkça görülmektedir ki, eylemler üzerinde kontrole sahip olmak tek başına, kişi olmak için yeterli değildir. Bu yalnızca kişinin – tabiri caizse – ilk halidir: "Bir birey hayata bir problemle başlar: kendisini nasıl kontrol edeceğini öğrenmek" (Dennett, 1984: 83). Basit kontrollerin daha karmaşık yapılar oluşturmak yoluyla kişinin kendini kurması süreci sosyal çevresinin içinde gerçekleşir. Dikkat edilmesi gereken husus Dennett'ın kendilik olarak adlandırdığı şeyin içini, insanı diğer canlılardan ayıran bir tekillik ile doldurmayışıdır. Yani kendilik, kendi tabiriyle "bir ölümlü ve maddi ruh" değildir ve bu anlamda ki kendilik bir yanılsamadır. Bu yanılsama kaynağını "kendi kararları ve eylemleri hakkında talep ve sorgulamalara cevap verebilen, iletişim kuran faillerin evrimleşmiş niteliğinden" alır (Dennett, 2003c). Yani kendiliğin oluşumunda bedensel, ilişkisel ve reflektif boyutlar birlikte rol oynar ve bu sayede insan üretimi bir kendilik ortaya çıkar.

Dennett'ın özgür irade fikri de bu evrimleşmiş kontrol mekanizmasının bir ürünü olarak ön plana çıkar. İnsan doğduğu andan itibaren içine düştüğü 'sebep' havuzundan seçim yaparak hareketleri üstünde kontrol kurar. Bununla beraber, Dennett'ın irade anlayışında eylem her defasında bir seçenekler havuzunun içinden rasyonel seçim yapmak yoluyla gerçekleşmez. Dennett, tıpkı Ricoeur gibi, defalarca, üzerinde etkimizin bulunmadığı ve varlığının bize bağlı olmadığı şartlar üzerinde durur; "Tavanımı ve merdivenimi boyamak istediğimi varsayalım, hangisini önce boyayacağım bana kalmıştır ancak fırçayı içine batırabilmem için önce boya kutusunun kapağını açmak ya da tavanı boyarken merdiveni kullanmak bana kalmış meseleler değildir (Dennett, 1984: 113). Öte yandan seçim öncesinde seçeneklerin kişiye 'görünür' olması konusunda da her iki düşünür aynı fikirleri paylaşır. Burada görünür olmakla kastettiğimiz, seçime etki edecek şeyin kişinin zihinsel dünyasında mevcut bulunmasıdır. Bu tıpkı küçük yaştan beri görme bozukluğu olan, örneğin miyop olan bir çocuğun görme bozukluğunun fark edilip gözlük takmasından önce her şeyin, kendi gördüğü gibi diğer insanlara göründüğünü zannetmesi gibidir. Bu açıdan, bir şeyin bir seçenek olarak yalnızca mevcut olması, onu kişi için bir fırsata çevirmez. Kişinin bir seçeneği, eylemde bir etkisi olacak biçimde kullanabilmesi için, o seçenekler hakkında bilgisi olması gerekir: "Sıra sıra çöp kutularının yanından geçiyorsam ve içlerinden birinde elmas dolu bir kese varsa, 'boş' bir zengin olma fırsatını tepiyorum demektir" (Dennett, 1984: 117). Fırsat, "bir failin 'fark yaratacak'

bir ‘şey’ yapma ‘şans’ı” (1984: 115) iken, boş fırsat ise kişinin eylemi üzerinde bir değişiklik yaratmayacak ‘potansiyel’ nitelikte bir fırsattır.

Bir sebepler havuzundan seçim yapıyor olmanın bir anlamı daha vardır ki o da kişinin radikal bir seçim yapmadığıdır. Sartre’a referansta bulunan Dennett, kişinin kendini *ex-nihilo* yaratmasının mümkün olmadığını vurgular. Sartre gibi bir düşünürün neden böylesi köktenci bir irade fikrine kapıldığını, seçim ve kontrol probleminin meydana getirdiği ‘yığın safsatası’ndan[15] kaçınmak amacı taşıdığını düşünür (Dennett, 1984: 83). Dennett kontrole ilişkin fikirlerimizde de mutlak kendilik yaratıcıları olmayı ya da kendilik dediğimiz bir şey olmaması gibi bizi iki uçtan birini seçmeye iten şeyin, yığın safsatası olduğunu iddia etmektedir.

Yığın safsatası özgür irade probleminde şu biçimde vuku bulur (Dennett, 1984: 84); obsesif kompülsif[16] bozukluğu olan ve bundan ciddi anlamda sıkıntı çeken iki kişi düşünelim; ikisine de yararı dokunacak ve hatta onları zorlanımlarından kurtaracak bir psikoterapi mevcuttur ancak bu terapiden geçmek çok ciddi bir uğraş ve kararlılık gerektirdiğinden oldukça zorlu bir süreç olacaktır. Diyelim ki bu kişilerden birisinde gereken enerji ve kararlılık var ve bu kişi psikoterapiye başlıyor ve davranışlarını zorlanımlı olmayacak şekilde değiştirebiliyor. Bu esnada terapiye katılmayan diğer kişinin nevrozu gitgide ağırlaşıyor. Bu noktada, terapiye girenin istediği değişimi, belirli türden davranmayı seçerek elde ettiği ortadadır. Ama öte yandan zaten bu zorlu terapi sürecine girmek için gereken enerji ve kararlılığa sahip olduğundan – bu enerji ve kararlılık belki de daha önceki eylemlerinin bir sonucuydu – kişi aslında tümüyle kendisinin seçimi olmayan bir sonucu elde etmektedir.

---

[15] Yığın safsatası/paradoksu (sorites fallacy) ilk kez Megaralı Eubulides tarafından formüle edilmiştir (Weiss, 1976). Temelde şu şekilde ifade edilebilir, iki aşırı uç arasında, bir ucun temsilcisi olan bir şeyin diğer bir ucun temsilcisi olan bir şeye dönüşümü kesin olarak bilinemediğinde, bu iki aşırı ucun aslında birbirinden farklı olmadığı hatalı sonucuna ulaşmaktır. ‘Kel kime denir?’ paradoksu da bir yığın paradoksudur. Kafasında yalnızca bir tel saç olan bir adam kelse, iki saç teli olan da kel ise, üç saç teli olan da kel ise… biçiminde sürdürebileceğimiz argüman serisine göre, ‘n’ saç teli olan kişi kel ise n+1 saç teli olan kişi, n saç teli olan kişiden daha fazla saç teline sahip olacağından ‘kel’ dışında bir kategoriye ait olması çıkarımıyla, hiç saç teli olmayan adamın kel olması halinde bir saç teli olan adamın kel olmayacak olması çelişiktir. Dolayısıyla kelliğin nerede kellik olarak ortaya çıktığını tespit etmenin bu bakış açısıyla çelişki yaratması gibi özgürlüğün de tam olarak nerede ortaya çıktığını göstermek çelişiktir.

[16] Obsesif kompülsif bozukluk, istenmeyen ve tekrar eden düşünceler, itkiler anlamına gelen obsesyon ile kişilerin bu obsesyona yönelik olarak geliştirdikleri tekrar eden davranışlar ya da düşünce durumlarına işaret eden kompülsiyonun birleşiminden oluşan bir kaygı bozukluğudur (American Psychiatric Association, 2013).

Örneği inceleyip bu safhalardan herhangi birine ‘özgür irade ile seçme’ fikrini eklediğimizde, ortaya o seçimin nasıl olup da ortaya çıktığını açıklamak gibi bir sorun çıkar. Özgür irade ile seçim tam olarak nerede ortaya çıkmaktadır? Natüralist bir perspektiften açıklama getirmeye çabaladığımızda, yığın safsatası meydana geliyor gibi gözükmektedir. Bu tip bir perspektif, her bir eylemin kendisinden önceki eylemlerin sonucundan başka bir şey olamayacağı sonucuna varmaya bizi zorlar. Sartre örneğinde buraya bir radikal seçim eklemesi yapılarak insan, doğanın nedensel zincirinden oluşmuş hapishanesinden kurtarılmaya çalışılmıştır. Ancak Dennett’a göre, kişinin sorumluluğu için böylesi bir radikal özgürlük fikrine ihtiyaç yoktur. Kişinin bir eylemden sorumlu olması için eylemin tümünü kendi yapmış olması gerekmez çünkü “hiçbir şey tümüyle kişinin kendi yapımı değildir, o kişi Tanrı değilse” (Dennett, 1984: 85). Peki, insan bu iki ucun – her şeyin tümüyle esiri olmak ile yaptığı her şeyin yegâne faili olmak – arasında nerede yer almaktadır?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için Dennett’ın insan eylemindeki kontrol fikrinden yola çıkarak, eylemin tümüne bakmak gerekmektedir. Radikal seçim fikri ancak radikal biçimde eyleyebilen bir insan tasavvuruyla mümkündür. Oysa Dennett’ın düşüncesinde insan, tek seferde mükemmel biçimde eyleyebilen bir varlık değildir, tıpkı körü körüne eyleyen bir varlık olmadığı gibi. İnsanın eylemlerini belirleyen, deneme, yanılma, ortaya çıkan sonuca göre davranışı yeniden düzenleme sistemidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde fail olmak, sahip olunan ya da sahip olunmayan bir ideal durum olmaktan çıkar ve süreç içinde şekillenen, insan tarafından tekrar tekrar revize edilebilen ve sürekli gelişim içinde olan bir oluş haline dönüşür. Buna ek olarak insan pür rasyonel bir varlık da olmadığından, eylemi her zaman rasyonel bir düşünüp taşınmanın ürünü olarak ortaya çıkmaz.

Bu şekilde değerlendirildiğinde, natüralist bir insan tasavvurunda, insanın nedensellik zinciri içindeki herhangi bir diğer olayla aynı pozisyonda olması endişesi ortadan kalkacaktır çünkü insan,

i. Kendi üretimi olan pek çok şeyi değiştirmek üzere, ona karşı çıkma becerisine sahiptir,

ii. Bir hareketin sonucu olarak ortaya çıkabilecek çeşitli senaryolara ilişkin gerçekçi beklentilere sahiptir, yani içinde bulunduğu şartları ve kendisini kontrol edebilir,

iii. Öğrenme yoluyla, kendini belirgin biçimde geliştirme kapasitesine sahiptir,

iv. Ucu bucağı olmayan bir kendi kendini değerlendirme kapasitesine sahiptir ki bu sayede davranışındaki işlemeyen yerleri görüp onları yeniden uyarlayabilir (Dennett, 1984: 100).

İnsanın kendi kendini değerlendirebilmesi, eylemlerini bu değerlendirmenin sonucuna göre, istenen etkiyi elde edebilmek için uyarlayabilmesi ilk bakışta[17], insanın özgür iradeye sahip olduğuna dair yeterli bir kanıt gibi gözükmektedir. Ancak tam olarak bu ilk bakışın altında yatan sürece bilimin perspektifinden yaklaştığımızda farklı bir resim ortaya çıkmaktadır. Bilimin, insan iradesine yönelik açıklamaları, özgür iradenin bir yanılsama olduğu kanısını pekiştirmektedir. Günümüzde özgür iradenin olmadığına dair sunulan bilimsel argümanlar kaynaklarını öncelikle sinirbilim ve sosyal psikolojiden almaktadır (Mele, 2014: 1).

Sinirbilim alanında, muhakeme becerimiz olduğu ve bu beceriyi kullanarak eylemlerimizi uyarlamamızın mümkün olduğu, kavramsal tabirle de özgür iradeye sahip olduğumuz fikrinin altını oyan pek çok deney yapılmıştır ve bu deneylerin tartışmalı en meşhuru da Libet (Libet, Gleason, Wright, & Pearl, 1983) deneyidir. Benjamin Libet vd. tarafından 1983 yılında gerçekleştirilen bu deneyde deneklerden, istediklerinde bileklerini bükmelerini ve bu esnada bileklerini bükmeye karar verdikleri saniyeyi, bu iş için tasarlanmış bir saate bakarak not etmeleri istenmiştir. Denekler tüm bu işlem sırasında EEG makinasına bağlıdır. Deneyin sonucunda, deneklerin notları esas alındığında, deneklerin bileklerini bükmeye, bükülmenin yaşanmasından ortalama 0.15 saniye önce karar verdikleri, görülmüştür. Ancak EEG'deki sinyaller (*readiness potential*), bileklerini bükmeden ortalama 0.55 saniye önce gözlemlenmiştir. Bu verilere dayanarak, insanın karar vermesinden ortalama 0.4 saniye sonra kararın farkındalığına eriştiği sonucu çıkarılmıştır; insanın karar verme süreci aslında bilinçaltında gerçekleşmektedir.

Sinirbilimin gelişimi, özellikle görünenin altında yatan süreci anlamak ve *aslında* neler olduğunu ortaya çıkarmak açısından, çalışma alanı zihin olan herkesi heyecanlandırmıştır. Bilimlerin gelişmesiyle, o güne kadar yalnızca insanın gözlem gücüyle sınırlanmış süreçlerin, biyolojik ve kimyasal altyapılarının aydınlatılmasıyla sonuçlanmış ve yapılan deneyler bildiğimiz bazı şeylerin doğru olmadığını açığa

---

[17] Orijinali *manifest image* olan bu terimi kullanan Sellars, insana dair bir bilimsel imgenin bir de görünen imgenin var olduğunu öne sürer. Görünen imge, kişinin kendi kendiyle karşı karşıya gelmesinden edindiği, diğer kişiler içinde bir kişi olarak edindiği imgedir (Sellars, 1991).

çıkarmıştır. Biyoloji ve kimya alanında bu gelişmeler nispeten erken zamanlıysa da beynin görüntülenmesi ve işleyişinin anlaşılması halen emekleme aşamasındadır. Libet deneyi de, bildiğimiz ya da deneyimlediğimiz biçimiyle karar verme sürecinin altında yatan mekanizmanın, insanın muhakemesinden bağımsız işlediğini gösterdiğini iddia etmesi bakımından çok çarpıcıdır. Her ne kadar bugün Libet deneyi hem deneyin metodolojik hataları hem de elde edilen sonuçların yorumlanması hususundaki ihtilaflar yüzünden kabul görmese de - Libet deneyinin metodolojik hatalarına Dennett da vurgu yapmıştır. Deneyin hatalı kurgusu ile sonuçlarının yorumlanış biçimini deneyin yürütülmesinde sahip olunan örtük bir düalist varsayıma bağlamıştır (Dennett, 2003b: 239,240) - özgür iradenin varlığına dair birçok tartışmayı körüklemiştir.

3.4.2. Seçimin Odağı Olarak Dikkat

Ricoeur'ün iradenin doğrudan incelenebildiği ifade olarak gördüğü 'istiyorum' ifadesi, daha önce de vurgulandığı üzere, bir isteyen ile isteneni içerir: "bir yandan yönelimsellik, diğer yandan bir kendiliğe atıf ki bunlar bir öznenin işaretleridir" (Ricoeur, 1966: 2). Ancak söz konusu özne yalnızca 'ben' değildir; ben ve senden oluşur, sen de başka bir kendidir (Ricoeur, 1966: 11). Bu nedenle Cogito'yu kendi kendini varsayan bir kendilik olarak görmek yanlıştır; bu biçimde anlaşılacak bir büyük harfle Kendilik, "varoluşundan koparılmış bir ben'dir; Kendilik bir yabancılaşmış ben'dir" (Ricoeur, 1966: 29). Bu nedenle Ricoeur'e göre kendilik ne zihnin kendi üstüne kapanan refleksiyonunda ne de zihinden bağımsız anlaşılmalıdır. Kendilik, zihin, beden ve başkalarıyla paylaştığımız dış dünyanın diyalektik ilişkisinde anlaşılmalıdır (Davidson S. , 2018:200). Bu noktada belirtmek gerekir ki, Ricoeur'ün buraya kadar bahsedilen kendilik fikirleri *Freedom and Nature*'da ifade ettiği kendiliğe aittir. Betimsel fenomenolojiden, hermeneutik fenomenolojiye geçiş yaptıktan sonra ortaya koyduğu kendilik fikri, hermeneutik ile anlatıyı temele aldığı bir kendiliktir. Başkası Olarak Kendisi eserinde kendilik ile ilgili olarak şöyle söyler, "Kendi demek ben veya kendim demek değildir. Elbette ki, benimkilik/bana aitlik 'kendilik'te belli bir tarzda içerilir." (2010: 247). Burada vurgu yaptığı husus, bir süreklilik gösteren varlık olarak kendinin, zihinsel süreçlere önce değil fakat onlardan meydana gelen bir şey olmasıdır (McCarthy, 2007: 118). Ricoeur'ün "'Kim?' sorusuna yanıt vermek, bir yaşamın öyküsünü anlatmaktır. Anlatılan öykü, 'kim'in

eylemini anlatır. Ve dolayısıyla bu ‘kim’in kimliği de anlatısal bir kimlik olmalıdır” (Acar Vanleene, 2011: 163). düşüncesi de kendiliğe ilişkin fikriyle birlikte düşünüldüğünde, Ricoeur’ün kendilik fikriyle, Dennett’ın kendilik fikrinin birbirine paralel olduğu görülebilir.

Ricoeur’ün eidetik betimleme ile yürüttüğü fenomenolojide kendilik, eylemin içinde anlaşılacaktır. Daha önce de bahsedildiği üzere, iradenin ilk adımı ‘istiyorum’ ifadesidir. ‘İstiyorum’ ifadesinin istemlideki ilk adımını ise karar vermek oluşturur. Karar “varlığımın merkezi ve kurucu aktıdır” (Ricoeur, 1966: xviii). Karar vemenin bu önemi, Ricoeur’ün Cogito’ya atfettiği nitelikten gelir. Daha önce de bahsedildiği üzere Cogito bir zihinsel akttır ve deneyimin içinde kendi üzerinde düşünmeye değil kendini dışa vurmaya yönelir. Öznenin kanıtı yalnızca ifadır (Ricoeur, 1966: 40).

Karar verme, “bana bağlı olan ve gücümün dâhilinde olan ilerideki bir eylemin boş niyetinden meydana gelir” (Ricoeur, 1966: 203). Bu tanıma göre karar verme süreci bir motif olmaksızın gerçekleşemez. Ancak burada kararın olması, motifin karara neden olması biçiminde anlaşılmamalıdır. Cogito’nun perspektifinden bir motifin karar sürecinde rol oynaması için bir iradenin o karar üstüne kendini temellendirmesi gerekir (Ricoeur, 1966: 67). Cogito’nun perspektifi, Ricoeur için hiçbir zaman kendi içine dönmüş bir zihin perspektifi olmadığından, insan bedeniyle ilişkisiyle anlaşılması gerekir. Bedene sahip bir zihin olarak - ya / ya da zihne sahip bir beden olarak - insan, en temel motif kaynağı olarak bedenini bilir. Beden, “ilk var olan, türetilemeyen, istemsizdir” (Ricoeur, 1966: 85).

“Açlığım, susuzluğum, acıdan korkum, müzik arzum ya da sempatim, bunlar tümüyle motif formunda irademe atıfta bulunurlar” (Ricoeur, 1966: 85). Dolayısıyla, natüralist perspektifte fizik dünyanın öğeleri olarak ele alınan ve sadece karara ya da eyleme neden olduğu düşünülen bedenin tüm yönelimleri, Cogito’nun perspektifinden ele alındığında, iradenin karşılıklı işlediği birer forma bürünür. İstemsizin âlemi, iradeye istemsizdir. İstem (irade) olmaksızın istemsiz âlemi bir anlam taşımaz. Ve istem de, istemsizden ötürü istemdir. Dolayısıyla bunlar arasında, deterministik olmak bakımından bir hiyerarşi kurulamaz. Ancak bu gerçekten de böyle midir? İnsanın eylemlerine bakıldığında esasen ilk gözlemlenen şey, bedenin ihtiyaçlarının, insanın istemli alanda oynadığı oyundan, hem mantıksal hem de zamansal olarak - çok daha önce geliyor olmasıdır. Kalbimin atışı, vücudumda salgılanan biyokimyasallar,

acıkmam, susamam gibi, insan varoluşumu sürdürmemi sağlayacak tüm faaliyetler, irademe karşı bile değil, irademden tümüyle bağımsız gerçekleşmektedir. Bu açıdan bedenimin bu etkinlikleri nasıl olup da ancak irademle anlaşılabilecek bir yapı olarak görülebilir?

Ricoeur'ün bu tip bir itiraza karşı bir önlem olarak, otomatik refleksler ile motif arasında bir ayrım yaptığını görüyoruz: motif olacak bir ihtiyaç, otomatik refleks değildir: "refleks, hiçbir zaman iradede eritilemez ve her zaman bireyin sorumlu eylediği davranışlara yabancı bir cisim (*body*) olarak kalmak zorundadır" (Ricoeur, 1966: 92). Buradan açık bir şekilde görüyoruz ki ihtiyaç olarak adlandırdığımız şey, refleksten kategorik olarak farklıdır ve ancak bu farklılığı sayesinde onu motif sınıfına sokabiliriz. Bununla beraber, bedenin ihtiyaçları kalp atışı ya da yutkunma gibi otomatik refleksler olmadıkları halde yine de birer motif işlevi görebilecek midir? İhtiyaçların, iradeye atıfta bulunan bir motif olarak işlev görebilmesi için ön şart, daha önce de bahsedildiği gibi, bunların Cogito'nun perspektifinden ele alınmasıdır.

İnsanın su içme ihtiyacını ele alalım. Natüralist perspektiften susama hissi, "dokulardaki su içeriğinde yaşanan iki tip değişikliğe verilen tepkidir: (1) Hücre içi: hücre dışı sıvıdaki ozmotik basıncın artmasıyla hücredeki suyun kaybedilmesi, (2) Hücre dışı: hücre içi hacmin genel ozmolaritesinde bir değişiklik olmaksızın, hücre dışı sıvıda yaşanan büyük bir kayıp." (Reinis & Goldman, 1982: 485). Susamaya getirilen bu tip bir açıklama, benim susamaya ilişkin deneyimimle örtüşmez çünkü ben susamayı ne benim dışımda olup biten bir şey ne de tümüyle kendi içimde olarak düşünmem. Susamak deneyimimin bir parçasıdır ve ben onu dokularımın ozmotik basıncındaki dengesizlik olarak duyumsamam. Ancak Ben'in deneyimiyle ele alındığında bile, susamak yine de kaçınılmaz bir ihtiyaç gibi gözükmektedir. Suyun yokluğunda varlığımı sürdürmem olanaksızdır; susamayı hangi söylem dünyasını kullanarak açıklamış olursak olalım sonuç değişmez. Bu anlamda ihtiyaç, iradenin bir fonksiyonundan ziyade, irademin üstünde söz sahibi olan bir şey gibi gözükmektedir. Bu tip bir anlayış problemini çözmek namına Ricoeur, ihtiyacın tam bir betimlemesini yapma yoluna gider.

Ricoeur'e göre "ihtiyaç terimi dar anlamıyla iştah (*appetite*) ile yani beslenmeyle alakalı ya da cinsel asimilasyonla ilgilidir" (Ricoeur, 1966, s. 88). "İştah kendisini iki biçimde ortaya koyar: yokluk (*indigence*) ve istek (*exigence*);

deneyimlenen bir yokluk ve bir şeye yönelmiş dürtü. Yokluk ve dürtü, duygulanımın (*affect*)[18] bölünemez bütünlüğü içinde deneyimlenir. İhtiyaç bir duygulanımdır çünkü ihtiyaç, dürtüsü onu doyuracak olan şeye yönlendiren, tümüyle bir yokluktur" (Ricoeur, 1966: 89). O halde ihtiyaç, eksik olan bir şeye yönelik dürtüdür. İhtiyacın bendeki deneyimi, eksik olan bir şey ve o eksikliği gidermeye yönelen bir güdüdür. Bu bakımdan aktif bir hali ifade eder çünkü ne bir içsel duyumdur ne de bir reaksiyondur (Ricoeur, 1966: 91). Bir içsel duyum olarak anlaşıldığında ihtiyaç dediğimiz şey tam olarak daha önce bahsettiğimiz susuzluğa tekabül eder. Yaşanan şey aslında hücre içi ozmotik basıncın değişmesidir ancak bu durum zihnimizde suya ihtiyaç duyma olarak tercüme edilir sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat böylesi bir anlayıştan tümüyle kaçınmak gerektiğini düşünür Ricoeur, "böylesi bir tercümenin nesnel olarak anlamı yoktur…parallelizmin absürtlüğü nesnel-bedenin empirik bilgisi ile bilinç arasında bir çeşit geçiş aramak ve bu geçişin nesnel de olsa bilinmeyen bir doğası olduğunu varsaymakta yatar" (Ricoeur, 1966: 91).

Öte yandan ihtiyaç bir itki-tepki mekanizması içinde açıklanabilecek bir tepki de değildir, yokluk ve buna bağlı güdü, itki-tepki mekanizması şemasında anlaşılamaz: "İhtiyaç bir aksiyon olarak düşünülse bile bir re-aksiyon değil, pre-aksiyondur. İhtiyacın doyurulduğuna işaret eden duyum ve hazza prensip olarak öncedir" (Ricoeur, 1966: 91).

Tüm bu detaylı ihtiyaç analizinin arkasında yatan hedef, Ricoeur'ün insana atfettiği ayırıcı özelliği için zemin hazırlamadır. İhtiyaç ancak itki-tepki mekanizmasının dışında anlaşılabilirse insan diğer canlıların eyleme biçimlerinden farklı eyleyebilecektir. Ricoeur'e göre,

> İnsanı insan yapan şey, ihtiyaçlarının üstüne gitme ve bazen de onları feda etme yetisidir…Bir şeyin yokluğu anlamında ihtiyacımın efendisi ben olmasam da o yokluğu eylemimin sebebi olarak reddedebilirim. Bu uç deneyimde insan (*man*) insanlığını (*humanity*) gösterir…İnsan, açlık ile başka bir şey arasında seçim yapmaya muktedirdir" (1966: 93).

---

[18] Ricoeur bilhassa *'affect'* terimini kullanmakta ve *'affection'* teriminden kaçınmaktadır. *Affection* kelimesinden kaçınmasına sebep olarak bu terimin özneler-arası hisleri (*feeling*) ifade ederken de kullanılmasını gösterir. Bundan başka duygu-durum (*affective state*) demekten de kaçınmaktadır çünkü ona göre durum (*state*) bir dinginliğe (*rest*), durmaya (*cessation*) işaret ederken duygulanım aktiftir (Ricoeur, 1966: 89).

Görülüyor ki, Ricoeur'e göre, insanı insan yapan şey direkt olarak seçimle ilgilidir. İnsan bir eylemi yapmak üzere yöneldiğinde, seçimi, onu fail kılar (Ricoeur, 1966: 48). Failin dünyasını da işte bu tip, bir şeylere direnmek, bazı fırsatları değerlendirmek, bazı şeyleri tercih etmek ya da etmemek gibi şeyler oluşturmaktadır.

İnsana dair böylesi bir tutum, eylemin motif kaynağının yalnızca bedensel olmadığını bize gösterir. Bu da bize, insanın bir beden olarak aynı zamanda sosyal bağlamının içinde anlaşılması gerektiğini hatırlatır. Bu açıdan motifin bir de toplumsal kaynağı vardır. Bedensel ihtiyaçlar gibi toplumsal kurgular da "mecbur etmeksizin yönlendiren" (Ricoeur, 1966: 89) işleve sahiptir. Bu işlev, motiflerin saf reflektif boyutta kalmaması için vardır. Çünkü onları sebeplerden ayırmak namına yalnızca anlam dünyasında birer işleve sahip oldukları söylenseydi, bu kez bir anlam dünyası ile fizik dünya ayrımı arasındaki uçurumu kapatmak gerekecekti. Oysa Ricoeur en başından beri, bu uçurumdan ve saf refleksiyondan kaçınmaktadır.

Bahsi geçen mecbur etmeksizin yönlendiren motifleri Ricoeur Fransız sosyoloji okulunun 'kolektif temsil' fikri üzerinden ele alır:

> Sosyologların fikirleri iradeyi, çeşitli rafine, sistematize edilmiş ya da arıtılmış organik kaygılardan türetmeye çalışan tüm teorilere karşı inkar edilemez bir güç taşır. 'Kolektif temsiller' terimini kullanarak, eski empirisizmden farklı olarak, insanı insan yapanın organik seviyede olmayan ihtiyaçları olduğunu bize fark ettirdiler…Ancak sosyoloji okulu kolektif temsillerin organik ihtiyaçlardan farklı birer motif kaynağı olduğunu vurgulama faziletini göstermiş olmalarına karşın, bu tip temsillere ilişik olan duygular (*feelings*) ile irade arasındaki ilişkiyi tümüyle gözden kaçırmışlardır" (1966: 122,123).

Bir motifin eylemim üzerinde belirleyici olabilmesi için dünyada o tür bir motifin varlığı olması yetmez, öncelikle duyarlılık eşiğimi aşması gerekir; bu nedenle bir şeyin kolektif temsil olması eylemim üzerinde direkt olarak belirleyici değildir. "Tıpkı bedenimi seçmediğim gibi, tarihsel durumumu da ben seçmedim ancak her ikisi de sorumluluğumun odağındadır" (Ricoeur, 1966: 125).

Ricoeur'ün 'mecbur etmeksizin yönlendiren' unsurları, Dennett'ın sebepler havuzu fikriyle paralellik gösterir. Davranışıma sebep olan faktörler kaynağını nereden alırsa alsın – tarih, coğrafya, genetik vb. – ne söz konusu davranışı zorunlu kılar ne de davranışın üstünde tümüyle etkisizdir. Böyle bir bakış açısıyla getirilmek istenen de, bir yandan davranışın kurucu özgünlüğünü koruyup bir diğer yandan da o özgünlüğün kaynağını herhangi bir metafizik öğede aramaktan kaçınmaktır. İnsanın

her seferinde radikal seçim yapabilme kabiliyetine sahip olduğu argümanı ne kadar geçersizse, tümüyle kendi kontrolü dışındaki şartlar tarafından belirleniyor olması fikri de eşit ölçüde geçersizdir. Peki, radikal bir seçim fikri temellendirilemiyorsa radikal olmayan bir seçim nasıl vuku bulmaktadır?

Karar verme, Dennett'ın düşüncesinde olduğu gibi Ricoeur'de de saf rasyonel bir sürecin ürünü değildir. Uzun bir düşünüp taşınma, seçenekleri değerlendirme, bir karara varma ve nihayetinde harekete geçme gibi bir sistem iradenin belirleyici özelliği değildir. Bu hususta Dennett ve Ricoeur hemfikirdir. Rasyonel kararlarımız da ahlaki kararlarımız da her zaman muhakeme yapmaya dayanmaz. Kaldı ki ahlaki olmayan kararlarımız da her zaman rasyonel değildir. İnsan, şartları bazen hızlı bazen yavaş fakat mütemadiyen değişen bir sosyal çevre içinde yaşar. Bu çevrenin bir parçası olarak değişime uyum sağlar. Ancak her zaman ve her ortam bir kararın düşünüp taşınarak verilmesi için gereken zaman aralığına imkân vermez. Kısa zaman aralıklarında düşünüp taşınmaya vakit olmadığından karar verme sürecinin sağlıklı işlemesi için kullandığımız basit ve hızlı sistem *heuristics*[19] olarak adlandırılmaktadır[20].

Ricoeur bunu ortaya koyabilmek için bilhassa tereddüt (*hesitation*) üstünde durur. Ricoeur'e göre tereddüt 'aranan bir seçimdir' (1966: 137). Tereddüt, olasılıkları açar. Buradaki seçimlerin niteliği, tıpkı Dennett'ta olduğu gibi, seçimin bana 'görünür' olmasıdır. Bu görünürlüğü imkânlı kılan ise motiftir. Pek çok motife sahip olan kişinin seçimi, tereddütten karara geçişle gerçekleşecektir. Bu anlamda seçimden önce seçime dair ortada hiçbir şey yokmuş gibi düşünülmemesi gerekir: "Eğer özgürlüğü bütünsel, varoluş yaratan bir şey gibi resmetseydik, yalnızca genel olarak motif; özel olarak da

---

[19] Türkçe karşılık olarak sıklıkla 'sezgisel' kullanılsa da, *heuristics* teriminin Grekçe kelime kökeni [heuriskein] 'bulmak' anlamını taşıyor. Bu nedenle 'buluşsal' olarak da Türkçeleştiriliyor. Ancak buluşun da *invention* anlamını çağrıştırması nedeniyle, her iki Türkçe kelimenin de terimi karşılayacak şekilde literatürde yer ettiğini düşünmediğimden, asıl haliyle bırakmayı uygun buldum.

[20] Havalimanlarındaki bagaj bantları bu sistemi nasıl kullandığımıza dair iyi bir örnek oluşturur. Siyah bir valiziniz olduğunu ve birbirine benzer pek çok siyah valizin peş peşe geçtiği bir bagaj bandını düşünelim. Kendi valizinizi bulmanızın tek yolu valizinizi bagaj bandından alıp içindekilere ya da (eğer varsa) üzerindeki etikete bakmaktır. Bu biçimde deneme yanılma yoluyla valiz bulmaktansa valizinize, gördüğünüzde onu ayırt etmenizi sağlayacak bir etiket yapıştırır ya da örneğin renkli bir kurdele bağlarsanız, kendi valizinizi kolaylıkla tanıyabilir ve tek seferde bagaj bandından çekip alabilirsiniz. Bu tip bir çözüm hem zaman hem de enerji tasarrufu sağlayacaktır. Ancak yöntemin işe yaraması, sizin kullandığınız etiketin bir başkasının da kendi valizine yapıştırmamasına ya da aynı renkte bir kurdeleyle kendi valizini işaretlememesine bağlıdır. İdeal çözüm yine de valizi açıp içindekilere bakmak olacaktır, bu açıdan bu tip bir etiketleme sisteminin ideal olmayan ancak ideale oldukça yakın bir çözüm ürettiği düşünülür. Ancak yine de hızla akıp giden günlük hayatta karar verirken uzun uzadıya düşünüp taşınmak yerine sıklıkla *heuristics* kullanırız.

cisimsel motiflerle olan ilişkiyi kaçırmakla kalmaz, bundan başka zamansallık ve enkarnasyonun (öznenin bedensel deneyimi) arasındaki bağı da algılayamayacağımız için zamanı da özgürlüğün bir uğraşı olarak gerekçelendiremezdik" (Ricoeur, 1966: 143). Ricoeur zaman duyarlı seçimler için *heuristic* terimini elbette kullanmamaktadır ancak altta yatan fikir aynıdır: "Her durumun bir limiti varken, refleksiyon prensipte, sonsuzdur...aciliyet doğaçlamayı gerektirir...Gözlemci-düşünce 'hem/hem de' derken, dünyada eylem yasası 'ya/ya da' der" (Ricoeur, 1966: 147). Böylece karar pek çok motif arasından bir süreç içinde doğar. Bu sürecin kişi tarafından yönetilmesini sağlayan şey, kişinin eylemdeki imzasını ortaya koyan, başka bir deyişle kişiyi kontrolün odağına yerleştiren kavram ise dikkattir.

Seçimi, dikkatin sabitlenmesi olarak tanımlayan Ricoeur'e göre seçimin temel unsurları şunlardır: i. Seçim bir süreçtir, kişinin bir hedefe odaklanıp kararsızlıktan birden karar anına bir zıplama biçiminde değil, tereddüt, ileriye gidiş, geri dönüşler biçiminde ilerler. ii. Seçimde kişiyi yönetici unsur haline getiren dikkattir ancak dikkat Cogito'nun tümünü kapsar yalnızca rasyonel ya da irrasyonel niteliklerini değil. iii. İlk iki kavram dikkatle incelendiğinde, bunların yalnızca aktüel olana değil hayali olana da yöneldikleri görülecektir; bu açıdan tahayyül, karar süreci içinde, karara konu olan her türlü değer ve ilişkiyi değerlendirebilmesi bakımından önemli bir rol oynar (Ricoeur, 1966: 150). Bu ifade de dikkat edilmesi gereken iki temel husus vardır; bunlardan ilki Ricoeur'ün dikkati, Cogito'nun bir düşünme biçimi olarak ortaya koyması yani ona yalnızca bir alıcı nitelik atfetmektense hem alıcı hem de kurucu olarak değerlendirmesi ve böylece yine içebakışın doğuracağı olası çıkmazlardan sıyrılmasıdır: "Dikkat, herhangi bir anda bir düşünceyi muhafaza eden alıcı özellik değildir, aynı zamanda anbean müzakereyi de yürüten görüşün devinimidir" (Ricoeur, 1966: 159). İkincisi ise yine Cogito'nun merkezde olmasıyla dikkatin yönlendirildiği kararın, tereddütten sıyrılması sürecinin sonunda, irademin bir ifadesi olarak ortaya çıkmasıdır. Dikkat, eylemdeki özneyi açığa çıkarır. Bu ikinci husus Ricoeur'ün iradenin özgürlüğü hususunda libertaryan olarak değerlendirilmesinin izahında bilhassa önemli olacaktır. Çünkü Ricoeur'e göre iradenin özgürlüğü determinizmin içinde bir boşluk bulup orada hareket alanı kurmak değil, seçimi Cogito'nun bir parçası haline getirebilmektir: "Dikkat, aktlardaki 'ben'i açığa çıkarır ve Cogito'nun tanımına eklememi gerekçelendirir" (1966: 156).

Dikkatin eylemle olan ilişkisinde kontrolün odağı oluşu, Dennett'ın temel kontrol fikriyle de benzeşim göstermektedir. Ricoeur'e göre iradenin ortaya çıkışı eylemin dünya üzerinde gerçekleşmesiyle mümkündür ve eylemler ancak motifleriyle anlaşılır. Ancak kendi bedenimiz üzerinde kontrol sahibi değilsek bir motifi anlamlı kılmamız mümkün değildir: "bedenimi hareket ettirmem öncelikle onu terbiye etmem, ehlileştirmem, zapt etmem ise, iradenin bu fonksiyonu motivasyonla her zaman yan yana işler. İstemli hareket, kendi bedeninin efendisi olan iradeyle şartlanmıştır" (Ricoeur, 1966: 204). Öyle görünmektedir ki, irade henüz karar aşamasına geçmezden önce, tereddütte olduğunda bile, yani iradenin ilk formu henüz açığa çıkmadan önce de hareketsizlik biçiminde eylemde bulunmaktadır.

Dikkati çeken bir başka husus ise Dennett ve Ricoeur'ün, seçim sürecinde işleyen olanaklara ilişkin düşüncelerindeki paralelliktir. Dennett'ın gerçek fırsat – boş fırsat ayrımı, Ricoeur'de boş olanak (*possibility*) – tam (*complete*) /etkin (*effective*) olanak olarak karşımıza çıkar (Ricoeur, 1966: 54). Buna göre Ricoeur, bu iki tip olanaklılık fikrini, teorik ve pratik bilince kendini açan olanaklar olarak değerlendirir:

> Bir pratik bilinç tarafından açılan olanaklılık bir de kendisini teorik bilince sunan olanaklılık vardır. İkincisini anlamak nispeten kolaydır – bir olanak, şeylerin düzeninin izin verdiği şeydir. Yarın trene binmem olanaklıdır çünkü yarın bir tren kalkacaktır...'Fırsatı değerlendirmek', 'fırsatı kaçırmak' gibi sözel ifadeler bu durumu açığa vurur. Ancak bir de spesifik olanaklılık vardır ki bir olay ancak ben onu tasarladığımda (*project*) olanaklı hale gelir (Ricoeur, 1966: 53).

Bu tip bir olanaklılıkta, yalnız dünyanın işleyişi değil, kişinin rolü de ön plandadır. "Tasarladığım bir şeyin bir olanak olması için onu eyleme dönüştürecek güce ya da yeterliliğe sahip olmam gerekir...Tasarladığım olanak ile keşfettiğim olanak eylem yoluyla birleşir. Trene binen adam kendi tasarısının açtığı olanakla tren yolları şirketinin sağladığı olanağı birleştirir" (Ricoeur, 1966: 54). Bu nedenle imkânlar, kişiden bağımsız ya da tümüyle kişiye bağlı olmaması açısından, istemli ve istemsizin karşılıklı olarak göründüğü alanlardan biridir.

3.5. Determinizm

Determinizm özgür irade probleminin sıklıkla en büyük başlığı olarak karşımıza çıkar. Ancak daha önce de bahsedildiği üzere tek bir determinizm anlayışı olmadığı gibi, determinizmden anlaşılan şeyin, özgür irade ile ne biçimde bağdaşacağı ya da bağdaşmayacağının belirlenmesi özgür iradenin temellendirildiği zeminin

görülmesi açısından aslidir. Bölümün girişinde de belirtildiği üzere Dennett bağdaşırcılık ekseninde bir özgür irade fikri ortaya koyarken, Ricoeur'ün özgür iradeye ilişkin düşünceleri libertaryanizm eksenindedir. Düşünürleri bu şekilde sınıflandırmanın, determinizm başlığı özelinde neye dayanarak yapıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

3.5.1. Kaçınılmazlık Olmayan Determinizm

Dennett determinizm incelmesini Van Inwagen'ın determinizm tanımını üzerinden yürütür. Bu tanıma göre determinizm, "herhangi bir anda yalnızca bir olası fiziksel geleceğin olduğu" tezidir. (Dennett, 2003b: 25). Bu tanıma ilişkin daha önce de bir değerlendirme yapmıştık ve böylesi bir determinizm tanımının özgür iradede sıklıkla katı determinizm anlayışına götürdüğünü göstermiştik.

Ancak Dennett'a göre bu determinist problem sıklıkla yanlış anlaşılmıştır. Bu yanlış anlaşılmalara üç itirazı vardır Dennett'ın: 1. Determinizm kaçınılmazlık (*inevitable*) değildir. 2. Determinizme alternatif olarak üretilecek bir indeterminizm, özgür iradenin varlığı için arzu edilen özgürlüğü kişiye sağlayamaz. 3. Determinist dünya seçeneksiz bir dünya değildir (Dennett, 2003b: 25).

Bu itirazların kaynağı Dennett'ın insan dünyasına bakışında yatar. Dennett'a göre, dünyada bir, olan şeyler vardır, bir de yaptığımız şeyler (Dennett, 2006). Olan şeylerin dünyası fiziksel dünya iken yapılan şeylerin dünyası eylem dünyasıdır. Eylem dünyası kişilerin failler olarak yaşadığı dünyadır. Fiziksel dünyayı anladığımız biçimde eylem dünyasına bakacak olursak büyük bir yanlış anlamaya düşeriz. Dennett'ın bu anlayışı, Gilbert Ryle'ın kategori hatası ismini verdiği fikrinden kaynağını alır. Kategori hatası fikrinin anlaşılması, determinizme ilişkin niçin yanılgıya düşüldüğünün anlaşılması açısından önemlidir.

Ryle, *Zihin Kavramı* isimli eserinde, Descartes'ın Cogito'sunu 'makinedeki hayalet dogması' olarak adlandırarak, Descartes'ın bir kategori hatası yaptığını düşünmüştür. Bir kategori hatasının ne olduğunun daha iyi anlaşılması için şu örneği verir:

> Oxford ya da Cambridge'i ilk kez ziyaret eden bir yabancıya, sırasıyla, kolejler, kütüphaneler, oyun alanları, müzeler, bilimsel araştırma merkezleri ve yönetim birimleri gösterilir. Bunun üzerine o, 'peki ama üniversite nerede?' diye sorar. 'Kolej üyelerinin bulundukları, yöneticilerin çalıştıkları, bilim insanlarının araştırma yaptıkları yerleri gördüm ama sizin üniversite üyelerinizin

bulundukları ve çalıştıkları üniversiteyi henüz görebilmiş değilim.' O zaman ona, üniversitenin görmüş bulunduğu, laboratuar ve kolejlere benzer şekilde, görülmeden kalmış bir başka alt düzeyden kurum olmadığı açıklanır: Üniversite zaten görmüş olduğu şeylerin tümünün düzenleniş şeklinden başka bir şey değildir…Onun hatası Hıristiyan Kilisesi, Bodleian Kütüphanesi, Ashmolean Müzesi ve Üniversite hakkında aynı şekilde konuşmanın doğru olduğu önyargısından kaynaklanmaktadır ve bu şekilde konuşunca, sanki 'Üniversite'de sözü edilen birimlerin içinde yer aldığı sınıfın bir başka üyesi imiş gibi kabul edilmektedir. O hatalı bir şekilde, öteki kurumların ait olduğu kategoriye Üniversiteyi de yerleştirmektedir" (Ryle, 2011: 82).

Bu örnektekine benzer biçimde zihin dediğimiz şey de, bilimsel bilginin içeriklerine dair ürettiği bilgiden ayrı bir yeti değil, tıpkı üniversitenin bir soyutlama olması gibi, bir soyutlamadır. Ryle özgür iradeyi de bu nedenle, kişinin yetilerinden üretilmesi ve bilimin insana dair anlattıklarının ötesinde ve onlara bağlı olmayacak şekilde üretilmesi gereken bir şey olarak görmez: "istencin özgürlüğü sorunu, zihinlerin, mekanist kategorilerden türetilen terimlerle betimlenmesi gerektiği varsayımı ile 'daha üst düzeyden insan davranışı mekanik davranışın bir parçası olamaz' şeklindeki bilginin nasıl uzlaştırılacağı sorunudur (2011: 87).

Dennett'ın determinizme olan yaklaşımı da öğrencisi olduğu Ryle ile paraleldir. Örneğin atomlar, fiziğin dünyasına aittir, cansızlardır ve yalnızca orada olan şeylerdir. Tek başlarına bir şey 'yapmaları' mümkün değildir. İnsanın atomlardan meydana gelmiş bir varlık olduğu gerekçesiyle, atomlar gibi olan şeyler dünyasına ait olduğunu düşünmek bir kategori hatasına düşmektir (Dennett, 2003b: 26).

Bu uyarı göz önünde bulundurularak yapılması gereken ilk ayrım, determinizmin kaçınılmazlık olmadığı esasında, kaçınılmazlık ile kastedilen şeyin aslında önlenemezlik olduğudur – etimolojik olarak önlenemezlik kökünden geldiğidir ki bu farkın gözetilerek düzenlendiği argümana göre;

i)Bazı determinist dünyalarda zararları önleyen önleyiciler vardır.

ii)Bu nedenle bazı determinist dünyalarda bazı şeyler önlenir.

iii)Önlenen her şey önlenebilir ya da kaçınılabilirdir.

iv)Bu nedenle bazı determinist dünyalarda her şey kaçınılmaz değildir.

v)Bu nedenle determinizm kaçınılmazlığı içermez (Dennett, 1984:27).

Önlemek, Dennett'a göre örtük olarak bir fail varsayımını içerir ve insan failliğinin kaynağını kontrol sahibi olmaktan alır. Kontrol de, Dennett'ın ilk çıkarları olan varlıklar incelemesi uyarınca, kompleks moleküllerin kendisini çevresel

koşulların gereklerine göre çıkarları doğrultusunda uyarlamasıyla başlar. Bu tip bir kontrol zaman içinde gelişerek, daha karmaşık varlıklarda daha kapsamlı ve daha tutarlı hale gelmiştir. Bu nedenle insanlar, mümkünse şartlarını değiştirme, değilse kendilerini yeniden uyarlayabilme becerisine sahip varlıklar olarak dünyada yalnızca pasif konumda, olan bitenin içinde debelenen varlıklar değildir. Kaçınılmazlık bu esasta anlaşıldığında, determinizm ile kontrolün birbiriyle uyuşmadığına dair 'bilişsel illüzyon' (Dennett, 2003b: 47) açığa çıkacaktır.

Determinizmin kontrol fikriyle uyuşmamasından yola çıkarak özgür iradeyi indeterminizmle açıklamak ise Dennett'ın başvurduğu bir yol değildir. Dennett, indeterminizmin, özgür iradeyi kişiye sağlamayacağını ifade etmek için nedensellik ve nedenler üzerinde durur: "'Bill'in Arthur'a çelme takması düşmesine neden oldu' cümlesinde izleyebileceğimiz pek çok faktör vardır, bunlardan ilki nedensel zorunluluktur; eğer Bill, Arthur'a çelme takmasaydı düşmeyecekti, ikinci faktör nedensel yeterliliktir; Arthur'un düşmesi, Bill'in çelme takmasının kaçınılmaz sonucudur (Dennett, 2003b: 71). Bir olayın gerçekleşmesi için bu örnekten çıkılarak varılacak iki sonuç, bir olaya neden olabilecek faktör ortaya çıktığında o olayın zorunlu olarak gerçekleşeceğidir. Bill'in Arthur'a çelme takması gerçekleştiği her anda Arthur düşmelidir ve Arthur'un düşmesinde, Bill'in çelme takmasından başka bir faktör rol oynamamalıdır. Ancak bu basit örnekte bile, bir olayın diğerine doğrudan neden olması için faktörlerin en ufak ayrıntılarına kadar ayrıştırılabilmesi gereklidir. Bu ayrıştırma yapılmalıdır ki Arthur'un düşmesine doğrudan neden olan yegâne şeyin Bill'in ona çelme takması olduğu bilinebilsin. Öte yandan bu ayrıştırmanın yapılamadığı durumlarda nedeni olmayan olaylar ortaya çıkacaktır. Fakat nedeni olmayan bir olayın ortaya çıkması, determinizmin dışına çıkmış – çıkmayı başarmış – bir olay olacağı anlamına gelmez. Dennett bunu rastlantısallığa dair bir örnekle açıklar: "Hilesiz bir parayla, yazı tura atmak, nedeni olmayan bir sonucun ortaya çıkacağına dair bilindik bir örnektir. (örneğin yazı gelmesinin) hiçbir nedeni yoktur çünkü... ne yazı ne de tura gelmesi için zorunlu bir neden bulamayız...Elbette yazı-tura atmanın sonucu, paraya etki eden güçlerin toplam sonucudur: paranın dönüşünü sağlayacak hız ve atış yönü, havanın yoğunluğu ve nemi, yerçekimi, yere olan mesafe, dünyanın dönüşü, Mars ve Venüs'ün o andaki uzaklığı, hava sıcaklığı ve benzeri. Evet, ama bu toplamda sonucu yordamaya yarayacak hiçbir şablon yoktur. Yazı-tura atmak gibi rastlantısallık aletlerinin amacı budur, işlemi hiçbir makul, sonlu koşul listesinin

neden olarak ayrı tutulamayacağı pek çok değişkene hassas hale getirerek sonucu kontrol edilemez yapmak" (Dennett, 2003b: 85). Bu açıdan nedeni olmayan bir olay determinizme ters düşmediğinden, özgürlük için nedenselliğin dışına çıkmak tek başına yeterli olmayacaktır.

Diğer yandan olayın gerçekleşmesi için yeterli şartlar da onları neden olarak belirlemede problem doğurmaktadır. Asansör boşluğundan düşen adam örneğini veren Dennett, adamın boşluğa girdiği anda düşmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Çünkü yerçekimi, olayın başka türlü vuku bulabilmesine izin vermeyecektir. Ancak öte yandan, adamın ölmesi kaçınılmaz değildir, her ne kadar ölmemesi için yeterli koşul olmasa da (Dennett, 2003b: 88).

Determinizmle ilişkilendirilen bu iki hatanın – 'determinizm kaçınılmazlıktır' ve 'özgürlük için indeterminizme ihtiyaç vardır' – çözümlemesinden sonra Dennett son itirazına geçer: determinist dünyanın olasılıklara kapalı olduğu fikrine itiraz.

İnsanlar geleceğin kendileri için açık olduğunu; yaptıkları eylemlerin geleceklerini belirleyeceklerini ancak eğer dünya determinist ise ihtimallerin ortadan kalkacağını çünkü tüm eylemlerinin zaten daha önceden yaptıkları eylemlerin sonucu olduğunu ve geleceğin de geçmiş tarafından belirlendiğini düşünürler. Dennett'a göre bu düşünüş biçimi hatalıdır. Ona göre, burada yapılması gereken ayrım 'sabit kişisel gelecek' ile 'sabit kişisel doğa' ayrımıdır: "Kişisel geleceklerin tüm seti, 'sabit' olsun ya da olmasın, hoşa gidecek her türden senaryo içerir; güçlüklerin üstesinden gelmek, zayıflıkları kontrol altına alma, karakter değişimleri ve hatta şansın dönmesi" (Dennett, 2003b: 88). Burada yeniden hatırlanması gereken husus, kişiyi kişi yapan şeyin, kendi süreçleri üzerinde kontrol sahibi olmasıdır. Dennett, determinizmle karamsar bir tablo çizmenin bir görü tetikleyicisi olduğunu ve determinizm savunularında olumlu şeylerin genellikle göz ardı edildiğini düşündüğünden bilhassa bu örnekleri vermektedir. Kapalı bir kişisel gelecek, dışarıdan bakıldığında tek seferde bir kişisel geleceğin mümkün olduğu determinizmde, kişinin kendi süreçlerinde söz sahibi olmadığı sonucuna gitmeye teşvik etmektedir ancak Dennett'ın faillik anlayışı uyarınca "Bizler, öznel olarak açık olan dünyada yaşamaktayız. Evrim tarafından, bitmez tükenmez bir arayışta dünyadaki kazanımlarımızı iyileştirmek, öznel olarak açık geleceğimiz hakkında daha iyi karar vermek üzere 'bilgi yutar' (*informavore*),[21]

[21] Homo sapiens türünün sahip olduğu bir özellik olarak, kendisi ve dünya hakkında bilgiye duyulan

bilgi arayan, epistemik bakımdan aç canlılar olarak dizayn edildik. Ay da bizimle aynı şeyden yapılmadır, bizimle aynı fizik kanunlarına uyar ancak doğası, bizimkinin aksine, sabittir...Kendi doğasını biraz bile umursayacak donanıma sahip değildir...Bizim doğamız sabit değildir çünkü bizler, dünyanın geri kalanıyla etkileşime cevaben doğasını değiştirebilecek şekilde evrimleşmiş varlıklarız" (Dennett, 2003b: 93).

Buraya kadar Dennett, kendi içinde tutarlı bir sistem sunmaktadır. Kararlarımızı bize ait yapan şey, kendi yaptıklarımıza olan duyarlılığımızdır. Bu duyarlılık bize adaptasyon imkânı verir ve böylece sabit değil değişen ve bir anlamda da gelişen bir doğaya sahip olmamıza imkân sağlar. Ancak gerçekten kendimize ait her şeyi değiştirme imkânına sahip miyiz? İnsan doğamızda değişmez bir takım unsurlar bulunmaz mı?

Darwin, *Türlerin Kökeni* çalışmasında evrim düşüncesini açıklarken, doğal seçilimin bir çeşit kalıtımı da içermesi gerektiğini düşünmüştür: "bir organik varlığa yararlı değişimler sürekli ortaya çıkarsa, onlarla nitelenen yaratığın yaşama savaşında korunması şansı da artacaktır ve soyaçekim ilkesine göre, böyle yaratıklar benzer nitelikte döller vermeye eğilimli olacaktır. Bu korunma ilkesine, ya da en uygunların kalımına, Doğal Seçme dedim" (Darwin, 1976: 158). Evrim teorisinin, insanın rasyonelliğine ve buradan failliğine dayanak olarak kullanılmasının bir sonucu olarak kalıtım, belirlenimin bir öğesi biçiminde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, neden-sonuç zincirlerine, nedenselliği zorunluluk olmayacak şekilde yeniden değerlendirilmesiyle ve genel olarak metafizik determinizme de evrimin insanı bir kontrol odağı haline getirmesi fikriyle karşı konulsa da geriye halen açıklanması gereken üzerinde seçim şansımızın olmadığı bir genetik faktörler gerçeği kalmaktadır.

Dennett, bu faktörlere dair incelemesine, Stephen Jay Gould'un genetik determinizm tanımıyla başlar: "Eğer böyle olacak şekilde programlandıysak, o halde bu özellikler kaçınılmazdır. En iyi ihtimalle onları yönlendirebiliriz ancak ister iradeyle, ister eğitimle ya da kültürle olsun onları değiştiremeyiz" (Dennett, 2003b: 156). Bu noktada determinizmin kaçınılmazlık demek olmadığını hatırlamak

---

açlık anlamında ilk kez George Armitage Miller 1983 yılında tarafından kullanılmıştır (Pirolli, 2003:157).

gereklidir. Genetik faktörlerin belirlenimde payı olması, onların kişi tarafından yönetilebilirliğini ortadan kaldırmaz.

Genetik faktörlerin getirdiği belirlenim değişkenlik gösterir. Bazı durumlarda yönetilebilirlik alanı genişken, diğerlerinde bu alan daha dardır ve bazen de hiç yoktur. Genetik olarak miyopluk yatkınlığı ile doğan birinin miyop olması, kişinin gözlük kullanımıyla bertaraf edilebilir, ya da sistemik rahatsızlıklara olan yatkınlık için diyetle önlem alınabilir; örneğin tip2 diyabete genetik yatkınlığı olan kişi hayatı boyunca uygun bir diyet programı izlerse, tip2 diyabete yakalanmadan hayatını sürdürebilir; bununla beraber, örneğin Huntington's[22] için bir yönetilebilirlik penceresi yoktur (Dennett, 2003b: 156). Hiçbir bireysel tercih ve hiçbir çevresel faktörle önlem alınamayacak bu tip bir hastalık, genetik determinizmin temellendirilmesi için yeterli değil midir?

Dennett bu soruyu, seçimin doğasına dönüş yaparak cevaplamaya gayret eder; "Anlamlı bir seçimin iki koşulu vardır: bilgi ve bilginin yönlendireceği bir yol. Biri olmadan diğeri ya yararsız ya da daha kötüdür" (Dennett, 2003b: 157). İnsanlar, fizik kanunları konusunda da seçim yapamazlar. Seçim yapmak için seçim yapacağımız sebeplerin ufkumuzda olması gerekir. Ancak Huntington's gibi bir hastalıkta hastalığın bilgisi, seçim için hiçbir yol göstermemektedir. Hastalığı taşıyıp taşımadığını bilmenin hiçbir pratik işlevi olmadığı bu durumda, Dennett'ın kast ettiği 'daha kötü' tablo ortaya çıkar; bilmek fakat elden bir şey gelmemesine eşlik eden bir karamsar durum. Dennett bu nedenle, aile öyküsünde bu hastalığın görüldüğü kişilerin çoğunun kendisi için genetik test yaptırmadığını ancak hastalığın tedavisi ya da yönetilebilirliğiyle ilgili bir gelişme yaşandığında bu kişilerin test yaptırmaya en önde gideceğini söylemektedir (2003b:157). Dolayısıyla Dennett için mesele dünyanın determinist olup olmaması değil, determinist olsa da olmasa da, neyi, ne ölçüde değiştirebileceğimizdir. Bu hususu şu biçimde temellendirmek de mümkündür: önceden çaresi olmadığı düşünülen hastalıklardan bazıları için zaman geçtikçe çare bulunmuştur. O dönemde insanların determinist bir evrende yaşadıklarını fakat artık söz konusu determinizmin ortadan kalktığını düşünmek akla yatkın değildir. Aynı şey,

---

[22] George Huntington'ın 1872'de teşhis edip, onun ismiyle anılan Huntington hastalığı, beyindeki sinir hücrelerinin zaman içinde tahribiyle ağır seyreden, nadir görülen bir hastalıktır. 1993'de hastalığa neden olan gen tespit edilmiş olduğundan günümüzde kişinin hastalığı taşıyan gene sahip olup olmadığını öğrenmesi kan ve doku testleri yaptırması yoluyla mümkündür (Mennitto, 2017).

bugün için çaresi olmadığını düşündüğümüz fakat gelecekte - ne zaman ya da nasıl ya da hangi hastalıklar olacağını bilmesek de - kaçınılmaz olmaktan çıkacak hastalıklar için de geçerlidir. Geçmişte de mesele determinizmin olup olmaması değil, kontrolün imkânıdır bugün de durum öyledir. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz genetik havuzun üzerimizde tam bir egemenliğe sahip olduğunu iddia etmek için tutarlı bir zemin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Dennett'ın kontrolün odağına oturttuğu fail anlayışı, determinizmin insanın özgürlük alanını ortadan kaldırdığına yönelik iddialarının pek çok cephesine bağışıktır. Ancak şans, bu cephelerden biri değildir. Şansın hayata olan etkisine yönelik düşüncelerinde, hayatın bir kısa mesafe yarış değil bir maraton olduğunu varsayar ve uzun vadede şansın etkisinin ortalamaya geleceğini iddia eder (Dennett, 1984, s. 95). Buna göre birinin diğerinden daha avantajlı biçimde hayata başlaması, hayatın toplamı düşünüldüğünde çok önemli ya da hayatta büyük değişiklik yaratacak bir faktör değildir. Çünkü Dennett'ın düşüncesinde şans, bir failin bir fark yaratacak biçimde bir fırsatı değerlendirmesi (1984: 115) olarak anlaşılmaktadır. Yani bir kişi, bir fırsat gördüğünde onu değerlendirecek şekilde davranırsa şanslı olacaktır. Buna benzer biçimde, kendisi açısından dezavantaj yaratacağını düşündüğü bir durumdan da kaçınmak yoluyla şanssızlıktan korunacaktır (Dennett, 1984: 117). Bu tür yargılar, Dennett'ın kontrol sahibi fail fikriyle tutarlıdır ancak şansa mevzubahis edebileceğimiz bazı hususlar kontrolün tümüyle dışına çıkmaktadır. Kişinin içine doğduğu fiziksel ortam ve taşıdığı genetik kompozisyon kontrolünün tümüyle dışındadır. Bunların etkisinin hayatın tamamı göz önüne alındığında ortalama bir değere ulaşacağını düşünmenin hiçbir dayanağı yoktur. Dennett'ın bu iddiaları, onun eğlenceli söylem dilini kullanacak olursak, abuktur ve bu abukluk, kendisinin beyaz, Amerikalı, ayrıcalıklı hayatının, kendisinde bir seçici körlüğe sebep olduğunu düşündürmektedir[23]. Hayatın bir maraton olduğunu varsayabilmek için önce, kişinin bir maraton koşabilecek kadar yani yeterince uzun yaşayabilecek kadar şanslı olduğunu varsaymak gerekmektedir. Kişi, şansın hayatı üzerindeki toplam etkisini gözlemleyebilecek kadar uzun yaşama şansına sahip olsa bile hayatının sonuna

[23] Dennett'ın 1984 yılında Elbow Room'da, şansa dair düşüncelerinin yıllar içinde rafine olmadığı, Gregg Caruso ile yaptıkları röportajdan takip edilebilir (Caruso & Dennett, 2018).

geldiğinde, hayata kendisinden daha büyük avantajla başlama şansına sahip olmuş biriyle benzer durumda olmayabileceği son derece açıktır.

Dennett, determinizmin varlığının, özgür iradenin yokluğunu gerektirmeyeceğini öncelikle determinizmin ne anlama geldiğini sorgulayarak ve daha sonra da eylem teorisi içindeki yerini tespit ederek temellendirmiştir. Determinizm ona yüklenen niteliklerle değil aslında olduğu biçimde anlaşıldığında, kontrol sahibi bir fail fikrine yer olduğunu ve böylece, doğada hem bir determinizm bulunup hem de insanların özgür iradeye sahip canlılar olarak o doğada kendilerine yer bulabileceğini ortaya koymuştur.

Determinizmi dışarıda bırakacak türden bir özgür irade fikrine sahip olma arzusunu ise, insanların; "fiziksel evrenin kıyısına bir biçimde tünemiş, ne evrenin bir parçası ne de ondan uzak, evrenin akışına ve nedenselliğine, o akıştan tarafından belirlenmeyecek şekilde, 'isteyince' müdahale edebilen bir tür tanrı" (Dennett, 2014a) olma isteğine bağlar. Oysa kendisinin detaylı analizi, insanın tam da bu türden bir tanrı olmadığı ve böylesi bir özgür iradeye sahip olamayacağı yönündedir. Çünkü ona göre fiziksel evrenin gidişatından bağımsız, mutlak bir özgürlüğe sahip irade, bir Kartezyen hatadır, tüm gücü kendinde barındıran biricik içsel tekillik fikrini terk ettiğimizde "gerçek özgür irade"nin nerede olduğu ortaya çıkacaktır; "insan failin kültürlenmiş (*enculturated*), toplumsallaşmış (*socialized*), karşılıklı etkileşen, tanıyan (*acknowledging*) insan failin sayısız ilişki ve temayülünde" (Dennett, 2008:254).

3.5.2. Rızanın Karşılıklılığında Determinizm

Determinizm problemi açısından Ricoeur'ün düşüncesi, determinizm tek başına fizik dünyanın bir öğesi olarak ele alındığında, insana dair de natüralist bir yorum getirme hatasına düşüleceğinden, öncelikle fiziğin sınırlandırılması gerekeceği yönündedir. Böyle bir hareketle, belirlenim, Ricoeur'e göre, Cogito'nun perspektifinden incelenmelidir.

İnsan ve onun eylemlerinin tamamı Cogito'nun perspektifinden ele alınması gereken bir âlem olduğundan – zaten fenomenolojik yöntemin gereğinin de Cogito'nun perspektifini takınmak olduğu da düşünülürse – fiziksel nesnelerin dünyasına ait söylemin insan dünyasına aktarılmasının getireceği indirgemeci tutumdan kaçınmak gerekmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, neden ve sebep arasında Ricoeur'ün düşüncesi açısından fark vardır ve sebepler insan dünyasında var

olurken nedenler fizik dünyanın açıklamaları için kullanılır. Bundan ötürü, nedensellik fiziksel dünyaya ait bir kavramdır: "determinizm, zorunluluğun nesnel düşünülmesidir. Bir nesneyi düşünmek, onu bir yasa altında düşünmektir. Kısmi ya da geçirgen bir determinizm hiçbir anlam ifade etmez. Determinizm, bütüncüldür (Ricoeur, 1966: 350). Şu halde, 'determinizmin çatlaklarına özgürlük yerleştirmek' gibi bir tutum, Ricoeur'ün başından reddettiği bir tutumdur. İnsanın özgürlüğü ile determinizm bir arada olamaz, "özgürlüğün empirik nesneler arasında yeri yoktur, özgürlük için bakış açısını değiştirmek ve Cogito'nun keşfi gerekir" (Ricoeur, 1966: 12) İnsanın deneyimi, insanın dünyasından çıkarılıp, fiziksel dünyanın bir özelliği gibi anlaşıldığında artık böyle bir determinizmde insanın failliğine yer aranması boşa çabadır:

> Bir kez karakter, bilinçdışı (*unconscious*) ve hayat, bilimin nesneleri olarak anlaşıldığında artık bunun taleplerine ve açıklayıcı gücüne sınır koymanın ve özne bilincini yeniden kazandırmanın imkânı kalmaz. Bu tür bir bilinç zorunlu olarak kişilik tipinin bir öğesi ya da ürünü, bilinçdışı güçlerin sonucu, yapının, yaratılışın etkisi ve nihayet orijinal embriyonun genetik kompozisyonu olacaktır. Determinizm ya tümdür ya da yoktur (Ricoeur, 1966: 351).

Determinizmin fiziksel dünyadaki tümlüğünü göz önünde bulundurarak kapsamını insan eylemlerine aktarmak ise Ricoeur'ün 'entelektüalizm' ve 'anti-entelektüalizm' olarak adlandırdığı yanlış ikilemin doğmasına neden olur. Entelektüalizmin nedeni "itkiler ya da arzulardansa sebeplerin belirleyiciliğinin özgür olmaya yeteceğinin varsaymasıdır" (Ricoeur, 1966: 158). Fikirlerin oluşumunda bir mantıksal hiyerarşi olduğu varsayılsa bile bu nasıl olup da o fikirlerin 'benim fikirlerim', benim özgürlük alanım içinde oluşturduğum fikirlerim olduğunu açıklamaz. Oysa düşünceyi davranışa çeviren dikkattir, dikkat yoluyla sebepleri algılar ve uyarlarız (Ricoeur, 1966: 158). Dikkatin yalnızca algılayıcı değil aynı zamanda harekete geçirici niteliği, burada bir kez daha vurgulanır.

Ricoeur'e göre aynı gerekçelerden ötürü bir 'irrasyonalizm' fikri de reddedilmelidir; Ricoeur, Bergson'a referansla 'karşı konulamaz dürtüler'in bizi özgür kılamayacağını ifade eder (Ricoeur, 1966: 160). Şu halde dikkatin, kontrolün merkezi olması açısından özgür olduğunu gösterebilmek için her iki aşırı görüşün uzlaştırılması gerekmektedir. Ancak bunu yapmak Ricoeur'e göre, bir indeterminist teori benimsemekten geçmez. Çünkü klasik anlamda indeterminizm, sebepsiz seçim, motifsiz irade anlamına gelmektedir. Aksi yönde, determinist açıdan, tüm seçimlerin

motifleriyle belirlendiğini söylemek de klasik anlamda nedensellik içinde anlaşılmaktadır. Ancak bu iki bakış da bir neden-sebep ayrımı yapmadığından yanlıştır.

Seçimlerin motifleriyle belirlendiğini söylemek yalnızca tüm seçimlerin motifli olduğunu söylemektir. Bunlar arasında bir boşluk yoktur. Dolayısıyla buradaki indeterminizm, klasik anlamdaki bir determinizm yokluğudur: "Determinizmin dışarıda bıraktığı bu ilk anlamdaki indeterminizm, motifsiz seçimin belirlenimsizliğidir: tercih ettiğim şeyin dışında bir şeyi seçemem; bu bir kısıtlama değil, yapımın bir gerçeğidir. Motife sahip bir iradeninki dışında bir istikameti olan özgürlüğe sahip olamam" (Ricoeur, 1966: 183). Buradan anlaşılmaktadır ki, bir neden-sebep ayrımı yapmayan klasik anlamdaki determinizmin olamayacağını iddia ettiği şey, sebeplerim olmaksızın bir karar veremeyecek olmamdır. Kişi bu tip determinizmin öngördüğüne uygun biçimde, sebeplerini değiştirmeden kararlarını değiştiremez ancak bunun nedeni, klasik determinizmin varsaydığı, dünya ve onun üzerindeki her şey ve herkes için geçerli olan bir tüm nedensellik değil; motif ile davranış arasındaki karşılıklılık ilişkisi barındıran yapıdır.

Kişi, seçimini yapmakla kendini seçmiş olur. Çünkü bir karar ancak eyleme döküldüğünde iradeye dayalı eylenmiş olacaktır ve karar ile motif karşılıklı olma esasına göre işler. Bu esasla, kişinin eylemi motifleriyle vardır. "Kendimi sadece seçme sebeplerimi belirlemek yoluyla ve kategorik bir seçeneğin seçimi anlık kategorik değerlendirmeyle karşılıklı olduğu için belirleyebilirim. Kendiliğin, kendilik tarafından belirlenmesi bu nedenle var olan sürecin içindeki var olan belirlenimdir ki bu da dikkatin var olan belirlenimsizliğiyle homojendir...davranışlarımız yargılarımıza bağlıdır ancak yargılarımız da dikkatimize bağlıdır. Böylece, davranışlarımızın efendisi oluruz çünkü dikkatimizin efendisi biziz" (Ricoeur, 1966: 184,185).

Belirlenimsizlik bu açıdan yalnızca dikkatin bir özelliği olarak anlaşıldığında artık 'dikkati neye yönlendirdiğimize nasıl karar veriyoruz?' sorusu bağlam dışında kalmaktadır çünkü dikkatin kontrolü bir şeye karar verdiğimde yani bir seçim yapmak üzere dikkati sabitlediğimde bana geçer. Daha önce de bahsedildiği üzere, motifler seçimin istemsiz yüzünü oluşturmakla birlikte güçlerini nedensellikten almazlar. Bu nedenle, dikkate yön veren şeyin ne olduğu ya da dikkati belli bir hususta sabitlemeye neyin sebep olduğu sorusu, bir neden-sebep ayrımının göz ardı edilmesi bakımından

hatalıdır. Doğa bilimleri aracılığıyla insan yalnızca doğanın içindeki bir nesne olarak anlaşılabileceğinden, kişinin deneyiminin tümünü kapsayamaz. Doğa bilimlerine ait kategorilerle, insan niteliklerinin sorgulamasını yapmak yoluyla natüralist hataya düşmektir. Ricoeur'ün de, Dennett'ın kategori hatasına benzer biçimde kullandığı bir 'imgelem fiziği' (*phantasy physics*) kavramı vardır: öznelliğin gitgide payını yitirdiği ve fiziksel bir nesne olarak genel bir doğa atfedilmiş bir bilinç kavramı (Ricoeur, 1966: 196).

Ricoeur'ün determinizme yönelik, olası bir kavramsal karmaşayı önlemek için doğa bilimlerinin perspektiflerine karşı uyarılarından sonra onun mutlak istemsizlik olarak belirlediği alanın ele alınması gereklidir. Buraya kadar Ricoeur'ün istemli-istemsiz alanlarının karşılıklılığı esasında iradenin ilk adımı olan 'istiyorum' demenin, karar verme ve harekete geçme kısımlarını gördük. Ricoeur'ün son adımı razı gelme adımıdır ve onun determinizm anlayışı da razı gelmenin eşliğinde anlaşılacaktır.

İstemsiz âlemin şu ana kadar ele alınan öğeleri, yani karar vermenin istemsiz alanına tekabül eden motif ve hareket etmenin istemsiz âlemine tekabül eden ihtiyaçlar analizinin dışında kalan bir son istemsiz alanı vardır. Bu alanda mutlak istemsiz ele alınacaktır. Mutlak istemsiz, iradeye görece istemsiz olan alana karşın üzerinde hiçbir hükmüm olmayan, tümüyle benim kontrolüm dışında olan, karakter türünü, bilinçdışını, yaşamı ve ölümü kapsayan alandır (Ricoeur, 1966: xxiii). Her istemsiz alana karşılık gelen bir istemli alan olduğu gibi, burada da istemsiz, istemliyle karşılıklılığında anlaşılacaktır. Mutlak istemsizin karşılıklılık içinde olduğu alan rızadır.

Rızanın tam olarak nasıl olup da istemli alanın bir öğesi olduğunu anlayabilmek ilk bakışta zordur. Çünkü bir şeye rıza göstermek aktif katılımım olan bir eylemden ziyade pasif bir gözlemci olabildiğim bir hal gibi görünmektedir. Ancak Ricoeur'e göre, rıza göstermek sadece bir zorunluluğun tanınması değil onun aynı zamanda kabulüdür, bir şeyin zorunluluğuna rıza gösterirken yalnızca onun zorunlu olduğunu söylemekle kalmam, 'peki, öyle olsun' da derim (Ricoeur, 1966: 344). Burada Ricoeur'ün ifade ettiği temel husus, mutlak zorunluluğun karşısında rıza göstermenin, tıpkı 'istiyorum' demek gibi, aktif bir eylem olduğudur. "Neden evet diyeyim? Rıza göstermek vazgeçmek, teslim olmak değil midir?" (Ricoeur, 1966: 466). Bu soruya Ricoeur şöyle yanıt verir: "irade, hayır deme kapasitesidir" (Ricoeur,

1966). 'İstiyorum' demek ile eyleme taşınan bu kapasite, 'evet' demek ile anlaşılacaktır. İşte, rızanın ortaya çıktığı alan burasıdır; kendime hayır demekle, seçmediğim her şeye ve seçtikten sonra benim için kapanan tüm alternatiflere evet demek, razı gelmek.

Ricoeur'ün daha önce, kişinin eylemini seçim yoluyla kendisine ait kılışına dair yaptığı vurguyu hatırlayacak olursak, burada kastedilen, zorunluluğun benimsenmesi yoluyla, zorunluluğun kişinin dışında kalmayacak, kişinin izini taşıyan bir şey haline dönüşecek olmasıdır. Örneğin Dennett'ın üzerinde durduğu genetik kompozisyon örneğinden yola çıkacak olursak, rıza, Huntington hastalığını taşıyan gene sahip olmam hususunda, elimi kolumu bağlayan bir şeyi kabullenmemim ötesine geçmek, henüz çaresi bulunmayan bu hastalığın taşıyıcısı olma ihtimalinin eylemime ve hayata bakış açıma verdiği yönü sahiplenmemi içerir. Doğumumu kendim seçmediğim gibi, doğduğum aileyi, yeri ve tarihi de kendim seçmedim. Bunlar tümüyle irademden bağımsız gelişen ve onlara ilişkin deneyimim olmayan şeylerdir. Ancak bunları objektif bir tutumla düşünmek onlara tümüyle yabancılaşmama sebep olmaktadır. Öyle ki, 'ben' dediğim; 'orada' duran, bağımsız, nötr, henüz hiç içerik kazandırılmamış, tabiri caizse saf form olan bir şeye, 'dışarıdan' dayatılan bir doğum tarihi, doğum yeri ve bir genetik kompozisyon var gibi algılarım. Oysa bahsi geçen 'dışsal' koşullar, kendim olarak adlandırdığım bütünlüğe sonradan eklenmiş ya da dayatılmış değildir. Kendim dediğim şey zaten onlarla birlikte vardır. Onlar da kendiyle birlikte vardır. Kendime ait deneyimim onların tümü olduğum yönündedir. Ricoeur'ün bahsettiği türden bir rıza, bu tip bir bakış açısını gerektirir.

Üçüncü şahıs perspektifiyle kolaylıkla bir determinizm batağına saplanacakken, karşılıklılık ilişkisi bağlamında bir bakış açısı geliştirmek, rıza göstereceğim unsurların bana yabancı ya da dayatılan unsurlar olmadığını gösterir. Ricoeur'ün bu koşulların nesne olarak algılandığında determinizmden başka gidilecek bir yer olmamasını iddia etmesinin de nedeni budur. Tüm bu öğeler kişinin perspektifinden koparıldığı anda determinizmin mutlak olduğu nesneler dünyasının bir parçası olacaktır. Ricoeur bu nedenle, Cogito'nun, birinci şahıstan yeniden fethedilmesi gerektiğini defalarca vurgular.

Bir determinizm-özgür irade ikiliğinden değerlendirilecek olursa Ricoeur'ün düşüncesinin ne salt determinizm ne de salt özgürlük yönünde olmadığı söylenebilir.

Özgür iradenin eylemi olarak nitelendirilebilecek her bir eylemin, istemsiz alanda bir karşılığı bulunur ve özgür irade de istemli ve istemsizin söz konusu karşılıklılığında anlamlandırılabilir. Ricoeur'ün düşünceleri kolaylıkla bağdaşırcılık ekseninde olduğu yönünde değerlendirilebilirdi. Çünkü Ricoeur, hem istemliye dair öğeleri hem de istemsiz alanın öğelerini birini diğerine feda etmeden ele alır. Ancak, Ricoeur'ün determinizmi, zorunluluğun natüralist perspektiften değerlendirilmesinin determinizm demek olduğu ve determinizmin bütün olduğu, kısmı determinizm gibi bir şeyin olamayacağına yönelik tutumu (Ricoeur, 1966: 350) onun özgür iradeye ilişkin fikirlerini libertaryanizme yakın kılmaktadır. İnsan, onu tümüyle nesnelerin toplamı içine kayolup gitmesini engelleyen bir öznelliğe sahip olmakla (Ricoeur, 1966: 471) özgür iradesi olan bir varlıktır. Peki ne biçimde bir özgürlükten söz ediyoruz?

Ricoeur'e göre, özgürlük saf bir akt değildir ve kendisini, kendi üretimi olmayan şeyleri – değerler, kapasite ve katıksız doğa – içererek kurar ve bu nedenle özgürlüğümüz, Kant'ın ideleri gibi, "kurucu değil düzenleyici" olan bir takım sınır kavramlara kıyasla anlaşılabilir (Ricoeur, 1966: 484). Dört sınır kavram belirleyen Ricoeur'e göre bunlardan ilki Tanrıdır. Bu sınırda özgürlük, nesnelerden tümüyle bağımsız, zorunluluğa hiçbir biçimde tabi olmayan; motifsiz ve bedensiz bir özgürlük olduğu gibi olumsal olmayan da bir özgürlüktür. İkinci sınır kavram, mükemmel biçimde aydınlanmış özgürlük idealidir. Tümüyle rasyonel olan bu tür bir özgürlük motifi olan bir özgürlükle en çok bağdaşabilecek türden bir ilahi özgürlüğe en yakın haldir. Üçüncü türden bir limit kavram, Ricoeur'ün bazen bir dansçıda ya da bir atlette gördüğünü söylediği türden, 'zarif' bir özgürlüktür. Öyle ki, beden hiçbir direniş göstermeden, akış içinde hareket eder. Son olarak, bir insan özgürlüğü olarak düşündüğü bir limit özgürlük vardır. Ancak bu tip bir insan özgürlüğü, bir karakterin tekilliğini içermez, motifleri tümüyle görünürdür (Ricoeur, 1966: 484,485). Bunlar yaratıcı özgürlüklerdir Ricoeur'e göre. Ancak irade bir yaratma faaliyeti olmadığından insan iradesinin özgürlüğü, "sadece insanca bir özgürlüktür" (Ricoeur, 1966: 484). Limit durumlar da insan özgürlüğünün ne olmadığını gösterirler.

4. SONUÇ

Daniel Dennett ve Paul Ricoeur'ün özgür irade anlayışlarının ele alındığı bu çalışma, temelde basit bir soru olan 'Özgür irade var mıdır?' sorusuna bir yanıt arama çabası olarak ortaya çıkmıştır. Basit bir biçimde evet ya da hayır ile yanıtlanamayacak bu sorunun, neden basit bir yanıta imkân vermediği, tarihsel perspektifinden incelenmeye başlanmış, çağdaş felsefede konuya ilişkin kavramsal tartışmaların kapsamları belirlenmiş ve nihayet özgür irade fikrinin Dennett ve Ricoeur'de neye tekabül ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Özgür irade problemi ortaya çıktığı andan itibaren değişmeden kalmamıştır ancak problem süreklilik gösterir. Problemin içeriği ve probleme yönelik yaklaşım, ele alındığı çağın hassasiyetleri özelinde değişmiştir. Çağdaş dönem özgür irade tartışmaları, özgürlük-determinizm ikiliğinde olmaktadır. Düşünürlerin bu ikiliğe göre aldıkları tutum, üç temel başlık altında incelenmiştir; determinizm, bağdaşırcılık ve libertaryanizm.

Özgür iradeye yönelik determinist teoriler, doğada bulunan determinizmin insanın eylem dünyasında da mevcut olduğunu; determinizmin bütün olduğunu ve bu nedenle de özgür iradenin olamayacağını savunmaktadır. Diğer yandan libertaryen özgür irade savunucuları, insanın özgür iradeye sahip olup, doğadaki determinizme tabi olmadığı ve özgür biçimde eyleyebildiğini iddia etmişlerdir. Bağdaşırcı teoriler ise determinizmin, insanın özgür iradeye sahip olmasının önünde bir engel olmadığını, özgürlük ve determinizmin birbiriyle bağdaştığını savunmuşlardır. Söz konusu teorilerin incelmesinin sonunda, özgür iradenin olup olmadığına ilişkin yargıların, irade ve determinizme atfedilen nitelikler özelinde değiştiği görülmüştür. Özgür iradenin varlığı lehine olan argümanlar çoğunlukla öznel deneyime dayandırılırken, aleyhine olan argümanlar sıklıkla nesnel verilere dayandırılmaktadır. Buradan hareketle, tezin başlangıcında değinilen, özgür iradeye ilişkin teorik bilgimizin özgür irade aleyhineyken, tüm deneyimin özgür iradenin lehine olduğu ifadesi açıklanmaya çalışılmıştır. Temelde, özgür iradeye yönelik açıklamalarda bir perspektif farklılığına tekabül eden bu durum incelendiğinde, öznel deneyim perspektifi olan birinci şahıs perspektifi ya da nesnel açıklama perspektifi olan üçüncü şahıs perspektifinin yalnızca birine sadık kalarak diğer perspektifin getirdiği açıklamalara yönelik indirgemeci

tutum izleyen düşüncelerin, bir biçimde çıkmaza saplandığı görülmüş ve bu durum Frankfurt tarzı argümanlara sadık kalınarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Sırasıyla üçüncü şahıs ve birinci şahıs perspektiflerini temsilen Daniel Dennett ve Paul Ricoeur'ün görüşleri incelenmiştir. İki düşünürün iki temel ortak noktası vardır ki bu iki nokta problemi ele alış biçimlerinde örtüşmelerini sağladığı gibi onların tercih edilmesinin de sebebidir; pozitif bilimin verilerinin felsefede kullanılmasına atfettikleri önem ve özgür iradeye yönelik indirgemeci olmayan bir tutum. İnsanda özgür iradenin var olduğunu kabul eden bu düşünürlere göre, özgür iradenin varlığına yönelik şüphelerin ya da olmadığına dair suçlamaların temelde, şeylerin dünyası ile insanın eylem dünyasının birbirine karıştırılması yatar. İnsan, her iki düşünürde de temelde eyleyen bir varlıktır ve bu niteliği sayesinde doğadaki diğer şeylerden ayrılır. Bu ayrılığı sağlayan şey, insanın doğadaki diğer şeylerden farklı, biricik bir nitelik içermesi değildir. Eylemin belirleyici niteliği, fail insanın değişime, uyarlamaya ve kontrole imkân veren doğasıdır.

Dennett'ın düşüncesinde fiziksel dünyanın nesneleri arasında işleyen nedene dayalı ilişkiler ile insanın eylem dünyasında hüküm süren sebebe dayalı ilişkiler arasında ontolojik olarak fark yoktur yani neden ile sebep arasında keskin bir ayrım bulunmaz. Bundan ötürü, Dennett'ın sistemi nedenlerden bağımsız işleyen bir sebepler sisteminin işleyiş prensiplerini üretmek ya da açıklamaktan azadedir. Buna karşın, neden ve sebepler arasında mutlak olarak fark gören Ricoeur'ün düşüncesi, sebeplerin, nedenlerden farklı işleyişini, fenomenolojik yaklaşıma uygun olarak, bir ontolojik düalizm yaratmadan açıklamak zorunda kalmıştır. Bu açıklamada Ricoeur fiziksel dünya ile eylem dünyası arasında bir parallelik değil, diyalektik tesis eder. Bu anlamda da determinizm ile özgürlük arasında da kurulacak ilişki bir paralellik değil karşılıklılık ilişkisidir. Paralelliği reddetmesinin nedeni, yaşanan her fiziksel olaya karşılık gelecek bir zihinsel deneyim olmamasıdır. Doğum ve ölüm gibi fiziksel olayların zihinsel bir deneyimi bulunmaz. Bu açıdan, yaşanan her bir fiziksel olaya karşılık gelecek bir zihinsel deneyim arayışında değildir. Bu da Ricoeur'ün sistemini olası bir nitelik düalizmi suçlamasına karşı korur. Dennett'ın natüralizmi ise faillik niteliği gösteren ve yalnızca şey olanlar arasında, başka bir deyişle yapılan şeyler ile olan şeyler arasında bir ayrım koyarak yola çıkarken, fail olmayan bu şeylerin gün gelip fail insan olmasını açıklamakta güçlük çeker. Bu güçlük, failliğin bilinç ile

ilişkilendirildiği zihin felsefesinde bilincin ortaya çıkışını (*emergence problem*) açıklama güçlüğüne evrilir. Dennett'ın bilincin, zihnin bir arayüzü olduğu yani aslında bir illüzyondan ibaret olduğu fikri problemi açıklamaya yetmemektedir.

Dennett natüralist bir düşünür olduğundan bilimin verileri onun için zaten birincil veridir. Dolayısıyla bu verileri özel olarak özgür irade, genel olarak tüm felsefi düşünce sistemiyle ve düşünüş biçimiyle bütünleştirmede zorluk çekmez. Zorluk çektiği alanlarda ise - bilincin ontolojisi gibi - baştan savıcı ya da indirgeyici bir tavır takınması genel sistemiyle çelişmez. Bu açıdan tutarlı bir özgür irade fikri öne sürmektedir.

Ricoeur, özgür iradenin var olduğunu kabul eder ve özgür iradenin fizik dünyaya ait bir nedensel determinizm ile örtüşmeyeceğini yani birinin olduğu yerde diğerine yer olmadığını söyler. Ricoeur'e göre insan eylemlerinin dünyasına natüralizmin dilini kullanarak yaklaşmak yanlış ikilemler doğuracaktır. Buna karşın Dennett, determinizme zaten sahip olduğu anlamdan başka bir anlam ithaf etmeyi gerekli görmez. Mevcut haliyle determinizm, özgür irade ile çelişen bir şey değildir çünkü Dennett'a göre determinizm, kaçınılmazlık anlamını içermez.

Ricoeur'ün genel felsefi tutumu için ise öncelikli olarak söylenmesi gereken şey kapsayıcı olduğudur. Ricoeur iradeyi ele alırken azami ölçüde detaycı ve sistematiktir. Oldukça genel olduğu düşünülebilecek - ve bu anlamda söylenmelerinin neden sayfalar sürdüğü anlaşılamayacak - yargılara varmak için bile titiz bir analizin yapıldığı görülecektir. Bu analiz, iradeyi tüm boyutlarıyla ele almayı hedeflemesi bakımından hedefini bulmuştur. Detaylı ihtiyaç, alışkanlık, rıza analizlerinin amacı bunlara dair açıklamalar yapmak değil, betimlemek ve betimlemeyle de deneyimin tümünü ele alabilmektir. Ricoeur'ün düşüncesinde, fenomenolojik geleneğe uygun biçimde, veri hiçbir zaman deneyimin tümünü kapsayacak kadar engin olamaz. Deneyim her zaman bilgiyi aşacaktır. Özgür iradeye yönelik incelemeleri de bu tutumuyla paraleldir. Özgür iradenin deneyimine ilişkin ele aldığı tüm öğeler, karşılıklılık ilişkisiyle doğada bir fenomene tekabül etse de bunlar arasında bir hiyerarşi kurulmadığından, birinin diğerine indirgenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ricoeur'ün çalışmasında fenomenolojik metodu benimsemek yoluyla elde ettiği en büyük kazanım, olası kategorik hataların önüne geçmesi olmuştur. Özgür

iradeye yönelik empirik olmayan fakat eidetik olan bir betimleme yapmasıyla yani önce insanın sınırlılıklarını konunun dışına çıkarıp, sınırları içindeki yapıp etmelerini ele alması, bilimlerin verilerini kendisine konu eden her felsefi konuda yaşanan kavram kargaşasının önüne geçmenin halen en etkili yoludur. Özgür irade bilhassa pratik felsefenin de konusu olmasıyla sıklıkla insanın arızalarının tartışıldığı bir alandır. Böylesi hem daha dikkat çekicidir hem de okuma kolaylığı sağlar. Ancak bu arızalardan yola çıkılarak yapılan felsefi çıkarımlar genellikle kategorik hatalar içerir. Bu kategorik hatalar da bilim alanından gelen, sıklıkla felsefenin yetersiz oluşu ve artık yeni şeyler söyleyememesi üzerine eleştirilerde felsefenin yumuşak karnıdır.[24]

Ricoeur'ün tanılayıcı ilişki içine soktuğu iki söylem dünyası, zorunluluğun ve özgürlüğün dünyası, tanılayıcı ilişki içinde kalabildikleri müddetçe her biri kendi içinde tutarlı iki sistem vadeder. Bu anlamda Ricoeur'ün düşüncesi, hayatın büyük bilinmezlerinin - kişinin doğduğu yer, tarih, içinde bulunduğu genetik havuz, şans gibi faktörler - insanın üzerindeki etkilerine yönelik doğru bakış açısı korunabildiğinde sarsılmaz bir bütünlük içindedir. Buna göre insan, hayatın büyük bilinmezlerinin üzerine işlendiği bir levha, bilinmezlerin mecburi taşıyıcısı değildir. Öte yandan onların yöneticisi ya da belirleyicisi de değildir. İnsan bizzat o faktörlerin toplamıdır. İnsan sahip olduğu niteliklerin aksine, rızanın alanını oluşturan bu faktörleri belli bir mesafede tutarak onları inceleyemez. Bu insanın var olmadığını düşünmesi, var olmamanın deneyimini araması gibi bir şeydir. Bu çabada onu boşluk karşılar. Dennett'ın hayatın bu büyük bilinmezliklerine ilişkin getirdiği bakış açısı belki de düşüncesinin en zayıf tarafıdır. Ricoeur de bir şans meselesine değinmemekle birlikte Dennett'ın şans üzerine söyledikleri felsefesinin içinde sağlam bir temel oluşturmaya yetmemiştir.

Özgür irade her iki düşünürün sisteminde de tabiri caizse, kıl payı özgürdür. Düşünürlerin anladığı türden özgürlük, bir tanrısal özgürlük değil, insanca bir özgürlüktür. İnsana mutlak bir özgürlük atfedilmemelidir ve zaten insana dair bu tip bir özgürlük fikri resmin dışına çıktığında ortada ikilem yaratacak pek fazla şey de kalmayacaktır.

Görüldüğü üzere her iki düşünürün felsefelerinin de güçlü yönleri ve açmazları bulunmaktadır. Dennett'ın bağdaşırcılık ekolüne uygun olan özgür irade düşünceleri,

[24] Bu tip bir felsefe – bilim tartışması için bkz: (Pigliucci, 2014).

bir yandan özgür iradenin varlığını dışlamayan diğer yandan bu özgür iradenin bilimin açıklamalarıyla çelişmeyecek doğasına vurgu yapar. Bu nedenle özgür iradeye ilişkin güncel sorunlara cevap verebilecek getirebilecek niteliktedir. Özgür iradeye yönelik güncel eleştiriler sinirbilim alanından geldiğinden, insan zihni, özgürlüğü ve eylem kapasitesini evrimsel perspektiften açıklayıp, bu durumun insanın ayırıcı niteliğinin kaybolmasına neden olmadığını vurgulayan bir sistem, sinirbilim alanından gelecek karşı argümanlara daha dayanıklıdır. Diğer yandan bu tip bir bakış açısıyla anlaşılan insan Ricoeur'ün düşünsel zenginliğe sahip değildir. Bu durumun Dennett'ın üçüncü şahıs perspektifini kendine nirengi etmesinden kaynaklandığını düşünüyorum. Üçüncü şahıs perspektifi, Dennett her ne kadar kendi perspektifinin birinci şahıs perspektifini hiçe saymayan bir tür heterofenomenoloji olduğunu iddia etse de, objektif bilgi edinebilmek adına indirgemeci bir tutum izlemek zorundadır. Bu durum bilhassa birinci şahıs perspektifinin ön planda olduğu bilişsel bilimlerde temel bir problemdir. Zira bu bilimler bir yandan birinci şahıs perspektifinin verilerine dayanmak zorunda olmakla beraber üçüncü şahıs perspektifinden üretilmiş bir bilimsel veriye muhtaçtır. Öte yandan deneyimin bütünlüğünün birinci şahıs perspektifinden elde edilebileceğini düşünen Ricoeur daha zengin ve kapsayıcı bir özgür irade fikrine sahip olmakla birlikte, bilimsel alanda uygulanabilirlik problemiyle karşı karşıyadır. Bilimlerin verilerini felsefesinin içinde kullanıyor oluşu bu iki ayrı söylem dünyasını bir araya getirme denemesi olarak okunabilir ancak bu birleştirmede başarılı olunabilmesi, bilimsel verilerin cephesinden de benzer bir adım gelmesine bağlıdır. İki söylem dünyası, tek bir cephenin girişimiyle birleştirilemez.

Ricoeur'ün temsil ettiği türden bir fenomenolojik yaklaşımın bu iki söylem dünyasını birleştirmek için, yazıldığı güne nazaran daha büyük şansı vardır çünkü nihayet fenomenolojinin, bilimlerde doğrudan kullanılabildiği bir uygulama sahası doğmuştur. Yapay zekâ ve bilişsel bilimlerin gelişmesiyle, bir zihne sahip olan bir canlı olma deneyimi önem kazanmıştır ve bu deneyimin anlaşılması için yeniden fenomenolojiye yönlenilmesi, zihin bilimleri ve doğa bilimleri arasında açıklamaya dair gitgide büyüyen uçurumun aşılmasında umut vadetmektedir. Ufukta henüz bir çözüm gözükmemekle birlikte, fenomenolojik deneyime olan başvuru artmakta ve objektif verilerin tek geçerli veri kaynağı önyargısının kırılmasına yönelik ihtiyaç da daha fazla dillendirilmektedir. İki perspektifi gerçekten birleştirilebilecek bir metot

keşfedilinceye kadar özgür irade meselesi de bu iki perspektifin kesişiminde değerlendirilmelidir.



KAYNAKLAR

Acar Vanleene, S. M. (2011). Paul Ricoeur'de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak 'Anlatısal Kimlik' Sorunu. *Doktora Tezi*. Ankara Üniversitesi.

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th Edition.* Arlington: American Psychiatric Association.

Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik.* (S. Babür, Çev.) Ankara: Kebikeç Yayınları.

Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics.* (J. Sachs, Çev.) Indianapolis: Focus Publishing.

Augustinus. (2010). *İtiraflar.* (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation.* New York: Basic Books, Inc.

Barresi, J., & Martin, R. (2011). History As Prologue. S. Gallagher içinde, *The Oxford Handbook of the Self* (s. 33-57). Oxford: Oxford University Press.

Biletzki, A., & Matar, A. (2016). *Analitik Felsefenin Öyküsü: Plan ve Kahramanlar.* İstanbul: İdea Yayınevi.

Bobzien, S. (2000). Did Epicurus Discover The Free Will Problem? (D. Sedley, Dü.) *Oxford Studies In Ancient Philosophy*, 287-335.

Brockman, J. (1996). *THIRD CULTURE.* London, UK: Touchstone : Simon & Schuster (Trade Division).

Campbell, J. K., O'Rourke, M., & Shier, D. (2004). *Freedom and determinism.* Cambridge, Mass.; London: MIT Press.

Caruso, G. D. (2016). Free Will Skepticism and Criminal Behavior. *Southwest Philosophy Review*, 25-48.

Caruso, G., & Dennett, D. C. (2018, Ekim 4). *On Free Will: Daniel Dennett and Gregg Caruso go head to head*. (N. Warburton, Düzenleyen) Mayıs 2019 tarihinde aeon.co: https://aeon.co/essays/on-free-will-daniel-dennett-and-gregg-caruso-go-head-to-head adresinden alındı

Cary, P. (2007). A Brief History of the Concept of Free Will: Issues That Are and Are Not Germane to Legal Reasoning. *Behavioral Sciences & the Law*, 165–181.

Changeux, J.-P., & Ricoeur, P. (2013). *Neden Nasıl Düşünürüz.* (İ. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Chisholm, R. M. (1964). *Human Freedom and The Self.* Lawrence, Kan.

Daniel Dennett on the Chinese Room. (2019, 11 18). philosophy bites: https://philosophybites.com/2013/06/daniel-dennett-on-the-chinese-room.html adresinden alındı

Darwin, C. (1976). *Türlerin Kökeni.* (Ö. Ünalan, Çev.) Ankara: Onur Yayınları.

Davidson, D. (1963). Actions, Reasons, and Causes. *The Journal of Philosophy, 60*(23), 685-700.

Davidson, S. (2018). *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature.* (S. Davidson, Dü.) Lanham: Lexington Books.

Dawkins, R. (2007). *Gen Bencildir* (9 b.). (A. Ü. Müftüoğlu, Çev.) Ankara: Tübitak Yayınları.

Denkel, A. (1984). *Bilginin Temelleri.* İstanbul: Metis Yayınları.

Dennett, D. C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting.* Oxford: Clarendon Press.

Dennett, D. C. (1987). *The Intentional Stance.* Cambridge; London: The MIT Press.

Dennett, D. C. (2003a). *Daniel Dennett: Autobiography (Part 2).* Philosophy Now: https://philosophynow.org/issues/69/Daniel_Dennett_Autobiography_Part_2 adresinden alındı

Dennett, D. C. (2003b). *Freedom Evolves.* New York: Viking.

Dennet, D. C. (2003c). Who's on first? Heterophenomenology explained. *Journal of Consciousness Studies*, 19-30.
Dennett, D. C. (2003d). The Self as a Responding - and Responsible - Artifact. *Annals New York Academy of Sciences*, 39-50.
Dennett, D. C. (2006). Cognitive wheels: The frame problem of AI. J. L. (Ed.) içinde, *Routledge Contemporary Readings In Philosophy* (s. 433-454). Routledge/Taylor & Francis Group.
Dennett, D. C. (2008). Some Observations on the Psychology of Thinking About Free Will. J. Baer, J. C. Kaufman, & R. F. Baumeister içinde, *Are We Free?: Psychology and Free Will* (s. 248-259). Oxford: Oxford University Press.
Dennett, D. C. (2014, Ekim 16). *Are we free?* Mayıs 2019 tarihinde Prospect Magazine: https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/are-we-free adresinden alındı
Dennett, D. C. (2014). *Intuition pumps and other tools for thinking.* London: Penguin.
Descartes, R. (2003). *Metot Üzerine Konuşma.* (K. S. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
Descartes, R. (2013). *Ruhun İhtirasları.* (M. Özdil, Çev.) İstanbul: Sayfa Yayınları.
Dilman, İ. (1999). *Free Will: An historical and philosophical introduction.* London and New York: Routledge.
Dummett, M. (1993). *Origins of Anlaytical Philosophy.* London: Harvard University Press.
Epiktetos. (1989). *Düşünceler ve Sohbetler.* (B. Toprak, Çev.) İstanbul: M.E.B. Yayınları.
Fischer, J. M., & Ravizza, M. (2000). *Responsibility and Control: a theory of moral responsibility.* Cambridge: Cambridge University Press.
Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 829-839.
Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, 5–20.
Frede, M. (2012). *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought.* Berkeley: University of California Press.
Gallup, G. G. (1970). Chimpanzees: Self-Recognition. *Science, 167*(3914), 86-87.
Gilson, E. (1986). *Tanrı ve Felsefe.* (M. Aydın, Çev.) İzmir: İstiklal Matbaası.
Ginet, C. (1997). Freedom, Responsibility, and Agency. *The Journal of Ethics*, 85-98.
Griffith, M. (2013). *Free Will: The Basics.* New York: Routledge.
Gustafsson, J. E. (2020). Dennett and Taylor's Alleged Refutation of the Consequence Argument. *Analysis*, 1-8.
Hameroff, S. (2012). How quantum brain biology can rescue conscious free will. *6(93).* doi:10.3389/fnint.2012.00093
Heyes, C. M. (1994). Reflections on self-recognition in primates. *Animal Behaviour*, 909-919.
Hobbes, T. (1958). *Leviathan.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6. b.). (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Holbach, P. (1889). *The System of Nature.* (H. D. Robinson, Çev.) Boston: J.P. Mendum.
Homeros. (2005). *İlyada* (20. basım b.). (A. Erhat, & A. Kadir, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
Honderich, T. (1993). *How Free Are You?* Oxford: Oxford University Press.
Horn, C. (2015). Rıcoeur On The Concept Of Will In Aristotle And Augustine. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 567-582.

Huby, P. (1967, Oct.). The First Discovery of the Freewill Problem. *Philosophy, 42*(162), 353-362. 03 25, 2014 tarihinde http://www.jstor.org/stable/3748497 adresinden alındı

Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature.* Oxford University Press.

Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.* (D. Carr, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.

James, W. (2014). The Dilemma Of Determinism. *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy* (s. 145-183). içinde Cambridge: Cambridge University Press.

Jervolino, D., & Poole, G. M. (1990). *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricoeur.* Dordrecht; Boston; London: Kluwer academic Publishers.

Kane, R. (2002). *The Oxford Handbook of Free Will.* Oxford University Press.

Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will.* Oxford University Press.

Kane, R. (2011). *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition.* Oxford University Press.

Kearney, R. (1986). *Modern Movements in European Philosophy.* Manchester: Manchester University Press.

Küçükalp, K. (2006). *Husserl.* İstanbul: Say Yayınları.

Langer, R. E. (1937). Rene Descartes. *The American Mathematical Monthly*(44(8)), 495-512. doi:10.2307/2301226

Levine, J. (1983). Materialısm And Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly, 64*(4), 281-363.

Libet, B., Gleason, C. A., Wright, E. W., & Pearl, D. K. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain: A Journal of Neurology*, 623-642.

Lucas, J. R. (1970). *The Freedom of the Will.* Oxford: Clarendon Press.

Luo, M. (2004, Şubat 27). *For Exercise in New York Futility, Push Button.* Ağustos 2, 2020 tarihinde The New York Times: https://www.nytimes.com/2004/02/27/nyregion/for-exercise-in-new-york-futility-push-button.html adresinden alındı

Mawson, T. (2011). *Free Will: A Guide for the Perplexed.* London: Continuum.

McCarthy, J. (2007). *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self.* New York: Humanity Books.

McFadden, R. (1986, 08 07). *Man with Sword Kills 2 and Wounds 9 on S.i. Ferry*. The New York Times: https://www.nytimes.com/1986/07/08/nyregion/man-with-sword-kills-2-and-wounds-9-on-si-ferry.html adresinden alındı

McFee, G. (2000). *Free Will.* Teddington: Acumen Publishing.

McKenna, M., & Coates, J. D. (2018, Winter). Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (E. N. Zalta, Derleyici) https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/compatibilism adresinden alındı

Mele, A. R. (2014). *Free: why science hasn't disproved free will.* New York: Oxford University Press.

Mennitto, D. (2017, 12 10). *About Huntington's Disease and Related Disorders at The Johns Hopkins Hospital*. 8 9, 2020 tarihinde Huntington’s Disease Center: https://www.hopkinsmedicine.org/psychiatry/specialty_areas/huntingtons_disease/patient_family_resources/education_whatis.html adresinden alındı

Mill, J. S. (1867). *A System Of Logic.* New York: Harper&Brothers Publishers.

Mill, J. S. (1874). *A System Of Logic*. New York: Harper and Row.
Millican, P., & Wooldridge, M. (2014). Them and Us: Autonomous Agents In Vivo and In Silico. A. Baltag, & S. Smets içinde, *Johan van Benthem on Logic and Information Dynamics* (s. 547-567). New York: Springer Cham.
Moore, G. E. (1993). *Principia Ethica* (Rev. ed., with pref. to the 2nd ed. and other papers b.). (T. Baldwin, Dü.) Cambridge [England] ; New York, NY, USA: Cambridge University Press.
Moran, D. (2017). Husserl and Ricoeur, The Influence of Phenomenology on the Formation of Ricoeur's Hermeneutics of the 'Capable Human'. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 182-199.
Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 435-450.
Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
Olson, E. T. (1998). There Is No Problem of the Self. *Journal of Consciousness Studies*, 645-657.
Papineau, D. (2016). *Naturalism*. (E. N. Zalta, Dü.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition): https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/ adresinden alındı
Parry, A. (1970). Thucydides' Use of Abstract Language. *Yale French Studies No. 45, Language as Action*, 3-20. 11 01, 2017 tarihinde http://www.jstor.org/stable/2929550 adresinden alındı
Pereboom, D. (2006). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pigliucci, M. (2014, Mayıs 12). *Neil deGrasse Tyson and the value of philosophy*. Ağustos 2, 2020 tarihinde Scientia Salon: https://scientiasalon.wordpress.com/2014/05/12/neil-degrasse-tyson-and-the-value-of-philosophy/ adresinden alındı
Pirolli, P. (2003). Exploring and Finding Information. J. M. Carroll içinde, *HCI Models, Theories, and Frameworks: Toward a Multidisciplinary Science* (s. 157-193). San Francisco: Elsevier Science.
Platon. (1997). *Phaidros*. (H. Akverdi, Çev.) İstanbul: M.E.B. Yayınları.
Popper, C., & Eccles, J. (1985). *The Self and Its Brain* (Corrected Second Printing b.). doi:10.I007/978-3-642-61891-8
Prado, C. G. (2003). *A house divided: comparing analytic and continental philosophy*. Amherst: Humanity Books.
Reagan, C. E. (1967). Freedom and Determinism: A Critical Study of Certain Aspects of This Problem in the Light of the Philosophy of Paul Ricoeur. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Michigan, U.S.A.: University of Kansas.
Reagan, C. E. (1989). The Dialectic Between Explanation and Understanding. *Literature and Theology*, 285-295.
Reinis, S., & Goldman, J. M. (1982). *The Chemistry of Behavior*. Boston, MA: Springer US.
Ricoeur, P. (1966). *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. (E. V. Kohak, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.
Ricoeur, P. (1973). From Existentialism to the Philosophy of Language. *Philosophy Today, 17*(2), 88-96.
Ricoeur, P. (1975). Phenomenology and Hermeneutics. *Noûs*, 85-102.
Ricoeur, P. (1986). *Fallible Man*. (C. A. Kelbley, Çev.) New York: Fordham University Press.

Ricoeur, P. (2009). *Hermeneutics and the Human Sciences.* (J. B. Thompson, Dü., & J. B. Thompson, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi.* (H. Hünler, Çev.) Doğu Batı Yayınları.
Rictchie, H., & Roser, M. (2018, 02 14). *Causes of Death.* Our World in Data: https://ourworldindata.org/causes-of-death adresinden alındı
Rochat, P., & Zahavi, D. (2011). The uncanny mirror: A re-framing of mirror self-experience. *Consciousness and Cognition*, 204-213.
Rovelli, C. (2018). *Fizik Üzerine Yedi Kısa Ders* (2. b.). (T. Esmer, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
Rudder Baker, L. (2014). Cartesianism and The First Person Perspective. *Phenomonology and Mind*, 20-30.
Ryle, G. (2011). *Zihin Kavramı.* (S. Çelik, Çev.) İstanbul: Doruk Yayınları.
Sarkar, S., & England, J. L. (2019). Design of conditions for emergence of self-replicators. *Physical Review E, 100*(2).
Schopenhauer, A. (2009). *Prize essay on the freedom of the will.* (C. Janaway, Çev.) Cambridge University Press.
Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *THE BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES*, 417-457.
Seigel, J. (2005). *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century.* New York: Cambridge University Press.
Sellars, W. (1991). *Science, Perception, Reality.* Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company.
Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur.* London&New York: Routledge.
Simut, C. (2009). Paul Ricoeur's Concept of Fallibility as Fault, Myth and Symbol. *PERICHORESIS, 7*(1), 113-126.
Smith, B. (1989). On the Origins of Analytic Philosophy. *Grazer Philosophische Studien*, 153-173.
Sokolowski, R. (2000). *Introduction to phenomenology.* Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.
Solomon, R. C. (1988). *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self.* Oxford: Oxford University Press.
Solomon, R. C., & Higgins, K. M. (2010). *The Big Questions A Short Introduction to Philosophy* (8 b.). Canada: Wadsworth Cengage Learning.
Strawson, P. F. (2008). *Freedom and resentment and other essays.* New York: Routledge.
Strawson, G. (2013). *Freedom and Belief.* Oxford: Oxford University Press.
TDK. (1979). Türkçe Sözlük. Ankara: Maya Matbaacılık.
van Inwagen, P. (1986). *An Essay On Free Will.* Oxford University Press.
van Inwagen, P. (1989). When is the Will Free? *Philosophical Perspectives*, 399-422.
Vernant, J.-P. (1996). *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum.* (M. E. Özcan, Çev.) Ankara: İmge Yayınları.
Watson, G. (1982). *Free Will.* Oxford University Press.
Watson, G. (1989). *Free Will.* Oxford: Oxford University Press.
Weatherford, R. (1991). *The implications of determinism.* London: Routledge.
Wegner, D. M. (2002). *The Illusion of Conscious Will.* Cambridge: MIT Press.
Weiss, S. E. (1976). The Sorites Fallacy: What Difference Does a Peanut Make? *Synthese, 33*(1), 253-272.
Williams, B. (1993). *Shame and Necessity.* Berkeley: University of California Press.

Zahavi, D. (2007). Killing the straw man: Dennett and phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 21-43.

Zelyüt, S. (2017). *Dört Adalı Bir Kıtalı.* İstanbul: Öteki Yayınevi.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı	: Akoğlan, Cansu
Uyruğu	: Türkiye Cumhuriyeti
Doğum tarihi ve yeri	: 1987 Eskişehir
Telefon	:
e-mail	: cansu.akoglan@hbv.edu.tr



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üni. Sos. Bil. Enst. Felsefe ABD	2012
Lisans	Gazi Üni. Ed. Fak. Felsefe Bölümü	2009
Lise	Eskişehir Yunus Emre Lisesi YDA	2005

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2010-2018	Gazi Üni. Ed. Fak. Felsefe Bölümü	Araştırma Görevlisi
2018-Halen	AHBVÜ Ed. Fak. Felsefe Bölümü	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce



ankara HBV





le.ahbv.edu.tr